



NEUE FOLGE DER REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE
DER GANZEN FOLGE ZWEIUNDACHTZIGSTES JAHR

Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Vincenz von Lerin

INTERNATIONALE

KIRCHLICHE ZEITSCHRIFT

BERN · BEI STÄMPFLI + CIE AG

FÜNFUNDSECHZIGSTES JAHR

Inhaltsverzeichnis

65. Jahrgang 1975

Der ganzen Folge 82. Jahrgang

Aufsätze

Bericht über den XXI. Internationalen Altkatholikenkongress 1974 in Luzern (bearbeitet von H. A. Frei)

Kirchliche Chronik

Bibliographie

Mitarbeiter des 65. (82.) Jahrganges

Bericht über den XXI. Internationalen Altkatholikenkongress 18. bis 23. September 1974 in Luzern (Schweiz)

Tagungs-Programm

Mittwoch, 18. September

ab 20.00 Uhr *Freie Zusammenkunft* der eingetroffenen Kongressteilnehmer im Restaurant Kunst- und Kongresshaus

Donnerstag, 19. September

8.30 Uhr *Eröffnungs-Gottesdienst in der Christuskirche*
Zelebrant: Bischof L. Gauthier (Bern)
Predigt: Bischof J. Brinkhues (Bonn)
Mitwirkung des christkatholischen Kirchenchors

10.45 Uhr *1. Kongress-Sitzung* (Nordsaal des Kunst- und Kongresshauses)

a) Begrüssung und Eröffnung durch den Präsidenten des ständigen Kongressausschusses (Mr. J.A.C. de Jonge, Den Haag)
b) Ansprache von Herrn a. Bundesrat Prof. Dr. H.P. Tschudi (Bern)
c) Wahlen: 1. Kongress-Präsident
2. Kongress-Büro
d) Bericht des Sekretärs des ständigen Kongressausschusses (Pfr. Dr. H. A. Frei, Bern)

Erster Vortrag zum Kongress-Thema:
«Menschliches Leben – dreifach betrachtet»
(Referent: Prof. Dr. J. H. van den Berg, Leiden/Holland)

12.30 Uhr Mittagspause

14.30 Uhr Besammlung aller Kongressteilnehmer vor dem Kunst- und Kongresshaus. Fahrt mit Spezialbussen ins Schädrüti-Schulhaus

Gruppengespräche zu den 6 Sektionen:
1. Was erwarten wir vom Leben?
2. Lebensqualität
3. Erlebtes Christentum (Was heisst Christsein?)
4. Lebt die christliche Gemeinde – fördert oder hindert sie das Leben?
5. Geistliches Leben
6. Gemeinsames Leben

17.15 Uhr Rückfahrt

19.30 Uhr Aperitif im Foyer des Kunst- und Kongresshauses, anschliessend offizielles Bankett (Kleiner Saal)

Freitag, 20. September

7.30 Uhr *Anglikanischer Abendmahlsgottesdienst* – Holy Communion
(Zelebrant: Rt. Rev. J. Trillo, Bischof von Chelmsford) in der Christuskirche

9.30 Uhr *2. Kongress-Sitzung*
Zweiter Vortrag zum Kongress-Thema:
«Vom Sinn des Lebens» (Referent: Prof. Dr. W. Frei, Basel)

10.30 Uhr Kurze Pause

11.00 Uhr *Dritter Vortrag zum Kongress-Thema:*
«Leben in Gemeinschaft» (Referent: Prof. Dr. W. Küppers, Bonn)

12.00 Uhr Mittagspause

13.30 Uhr Besammlung aller Kongressteilnehmer vor dem Kunst- und Kongresshaus. Fahrt mit Spezialbussen ins Schädrüti-Schulhaus

Gruppengespräche (wie Donnerstag!)

15.45 Uhr Besichtigung des *Verkehrshauses der Schweiz* mit Vorführung im Planetarium

19.30 Uhr *Christkatholische Vesper* (Christuskirche), anschliessend liturgische Probe für die am Sonntag mitwirkenden Geistlichen

20.00 Uhr	Zusammenkunft aller für die altkatholische Missionshilfe Verantwortlichen (Kleiner Saal der Lukaskirche)

Samstag, 21. September

8.30 Uhr	*Gedächtnisgottesdienst* für die entschlafenen Führer der altkatholischen Kirchen (Christuskirche) (Zelebrant: Bischof J. Brinkhues, Bonn)
10.00 Uhr	*3. Kongress-Sitzung* a) Wahl des ständigen Ausschusses b) Bestimmung des nächsten Kongresslandes c) Berichterstattung der Gesprächsgruppen
12.15 Uhr	Mittagspause
14.30 Uhr bis 18.30 Uhr	Besammlung aller Kongressteilnehmer vor dem Kunst- und Kongresshaus zur *Seerundfahrt* (bis Brunnen-Rütli) als Gäste der Kirchgemeinde Luzern
20.00 Uhr	*Jugendgottesdienst* (Christuskirche) zum Kongress-Thema «Leben» (vorbereitet von der Jugendgruppe St. Gallen)
20.45 Uhr	Zusammenkunft der altkatholischen Vereinigungen (liturg. Kommissionen, Presse, Bruderschaften, Willibrord-Vereinigung, Schwestern und Fürsorgerinnen) nach besonderer Ankündigung

Sonntag, 22. September

10.00 Uhr	*Festgottesdienst* in der evangelisch-reformierten Lukas-Kirche Zelebrant: Erzbischof M. Kok (Utrecht) Predigt: Bischof L. Gauthier (Bern) Mitwirkung der christkatholischen Kirchenchöre von Luzern und Olten, dirigiert von Frau I. Frei-Moos
15.00 Uhr	*Öffentliche Schlusskundgebung* Es sprechen: Landesbischof Dr. G. Heintze (Braunschweig) Bischof G. A. van Kleef (Haarlem) Pfarrer Dr. H. A. Frei (Bern) Schlusswort des Kongress-Präsidenten

20.00 Uhr Abendmusik in der Christuskirche (gemäss speziellem Programm)

Montag, 23. September

Fakultativer Ausflug mit Autocar. Route: Luzern–Engelberg–Stans–Allweg–Sarnen–Giswil–Mörlialp (christkatholisches Jugendhaus. Verpflegungsmöglichkeiten geboten)–Giswil–Sachseln–Alpnachstad–Luzern

Ehe der Kongress beginnen konnte...

All das, worüber hier berichtet werden darf, wäre undenkbar, wenn nicht rechtzeitig und mit grosser Umsicht die nötigen Vorarbeiten an die Hand genommen worden wären. Diese begannen mit einem «brain-storming» auf den beiden internationalen altkatholischen Theologentagungen in Wijk aan Zee (Holland) 1972 und in Morschach (Schweiz) 1973, wobei als Generalthema ebenso umfassend wie aktuell sich schliesslich der Begriff «Leben» herauskristallisierte. Gleichzeitig wurde der Fächer der sechs Diskussionsthemen für die Gruppengespräche konzipiert. Dabei meldeten sich auch schon aus den verschiedenen altkatholischen Kirchen einsatzwillige Gruppenleiter.

Parallel zu diesen geistigen Vorbereitungen liefen in der gastgebenden christkatholischen Kirchgemeinde der Kongressstadt Luzern zu Beginn des Jahres 1973 die Vorarbeiten der Organisation an, welche mit der Konstituierung des *Ortsausschusses* begannen:

Präsident: *Kurzmeyer Werner*, alt Nationalrat und Regierungsrat
Sekretariat: *Abry Pierre*, Bauführer, und *Frau L. Lüönd*, Sekretärin
Finanzen: *Lauber Heinrich*, pens. Bürochef SUVAL
Presse: *Frei-Moos Hans*, Rektor der Gewerbeschule
Gottesdienste: *Konrad Gottfried*, Pfarrer
Empfang: *Hübscher-Herzog Norina*
Beherbergung und Verkehr: *Dr. Allemann W.*
Beisitzer: *Dr. med. Munzinger Werner*, Kantonsarzt
Dr. phil. Sibold Arnold, Seminarlehrer

Als Delegierte des Ortsausschusses in den Ständigen Kongressausschuss wurden Präsident *W. Kurzmeyer* und *Pfr. G. Konrad* bestimmt. Im Frühjahr 1974 konnten sich *Mr. J. A. C. de Jonge* (Den Haag) und *Pfr. Dr. H. A. Frei* (Bern) als Präsident bzw. Sekretär

des Ständigen Ausschusses in Luzern vom guten Stand der Vorbereitungen überzeugen und mit den für die Durchführung Verantwortlichen alle nötigen Details des Kongressverlaufs absprechen.

Erfreulich war auch die Initiative der christkatholischen Jugend der Schweiz, welche die Jugend in der eigenen und in den ausländischen Schwesterkirchen zu einem Zeichnungs- und Collagen-Wettbewerb über das Thema «Leben» für Unterrichtsschüler und Jugendliche aufrief. Die eingegangenen Arbeiten, die viel Phantasie und Begeisterung verrieten, bildeten dann für die ganze Dauer des Kongresses eine beeindruckende und anregende Ausstellung im Foyer des Kongressgebäudes.

Ebenfalls im Zuge der Vorbereitungen wurde auf dem Wege einer Umfrage Material zur Schaffung von kleinen Handreichungen für die Gruppengespräche beschafft, welches schliesslich von cand. theol. *Viktor E. Jungo* (Bern) inhaltlich verarbeitet und auch graphisch ansprechend gestaltet wurde.

Um die für Gruppengespräche auf jedem Kongress jeweils nur knapp bemessene Zeit möglichst fruchtbar nutzen zu können, wurden die Gesprächsleiter – *Frau Dr. E. Kreuzeder* und *Pfr. Dr. E. Kreuzeder* (Österreich), *Prof. Dr. P. J. Maan* (Holland), *Pfr. E. Nikkel* (Deutschland), *Padre L. Caroppo* (Italien), *O. Kamber*, *Pfr. R. Lauber*, *Pfr. F. Murbach*, *Pfr. F. Soder*, *Pfr. H. Vogt* (alle Schweiz) – vor Kongressbeginn im römisch-katholischen Priesterseminar St. Beat (Luzern) während zweier Tage nicht nur mit der Thematik des Kongresses eingehend vertraut gemacht, sondern auch in die Grundlagen der Gruppendynamik und Gesprächsleitung eingeführt. Rückblickend darf gesagt werden, dass der gute Gesprächsverlauf in allen Gruppen diese zusätzliche Bemühung als fruchtbar erwies.

Aber auch hinsichtlich Publizität trafen die Verantwortlichen rechtzeitig die nötigen Vorkehren. Ausser den frühzeitig ergangenen Informationen an Fernsehen und Radio fand am Vortag der Kongresseröffnung Mittwoch, 18. September, um 10.45 Uhr eine von Vertretern der weltlichen und kirchlichen Presse überraschend zahlreich besuchte Pressekonferenz statt, die von *Urs Marti* (Bern/Solothurn) geleitet wurde. In deren Verlauf orientierten *Pfr. Dr. H. A. Frei* als Sekretär des Ständigen Kongressausschusses über den bevorstehenden Kongress und seine Arbeit und *Bischof lic. théol. L. Gauthier* über grundsätzliche Aspekte der Christkatholischen Kirche der Schweiz und der altkatholischen Kirchen der

Welt. In der anschliessenden Diskussion ergriff u.a. auch der *Erzbischof von Utrecht, Mgr. M. Kok*, das Wort.

Am Vorabend der Eröffnung fanden sich fast alle der bereits zum Kongress in Luzern eingetroffenen Teilnehmer zu ungezwungenem Zusammensein, während der Ständige Kongressausschuss zusammen mit den Verantwortlichen der örtlichen Organisation im Beisein von *Bischof Gauthier* und Synodalratspräsident *Dr. B. Gilg* den geplanten Programmablauf in allen Einzelheiten festlegte.

Erster Kongresstag, Donnerstag, 19. September

Um 8.30 Uhr empfing die erst kürzlich stilvoll restaurierte Christuskirche die rund 250 Teilnehmer zählende Kongressgemeinde zum Eröffnungsgottesdienst. *Bischof L. Gauthier*, assistiert vom Ortsgeistlichen *Pfr. G. Konrad* und vom bischöflichen Vikar *Pfr. F. Ackermann*, zelebrierte die Liturgie zur Anrufung des Hl. Geistes. *Bischof J. Brinkhues* hielt die Predigt, in welcher er auf das Kongressthema «Leben» Bezug nahm und dieses als Kernpunkt der Frohbotschaft von Jesus Christus, aber auch als Zentrum altkatholischen Kircheseins bezeichnete. Seine Aufforderung: «Luzern soll fröhlicher werden, weil wir hier sind», ging mit allen, die sie hörten, in die vor ihnen liegenden Kongresstage.

Alle Sitzungen des Kongresses fanden im geräumigen Kunst- und Kongresshaus Luzern statt, wo *Mr. J. A. C. de Jonge* (Den Haag) als Vorsitzender des Ständigen Kongressausschusses um 10.50 Uhr alle Anwesenden willkommen hiess zur

1. Kongress-Sitzung

und dieselbe mit folgender Ansprache eröffnete:

«Meine Damen und Herren,

es gehört mit zu den Aufgaben des Präsidenten des ständigen Kongressausschusses, diesen Internationalen Altkatholikenkongress zu eröffnen. Auf Einladung der Christkatholischen Kirche der Schweiz sind wir hier in Luzern zusammengekommen zur Abhaltung des XXI. Kongresses.

Auch dieser Kongress ist – wie alle 20 früheren Kongresse, und es ist gut, daran zu erinnern – eine freie Vereinigung ohne kirchen-

amtlichen Charakter. Seine Aufgabe ist nicht, dogmatische Fragen zu entscheiden oder sich in die besonderen Verhältnisse der einzelnen Landeskirchen einzumischen. Der Zweck ist einerseits, die freie Zusammenarbeit der altkatholischen Kirchen untereinander zu ermöglichen und andererseits der Forderung ihrer gemeinsamen Beziehungen zu den anderen Kirchen zu dienen. Und eben dieser Dienst hat sich als einflussreich und segensreich für unsere Kirchengemeinschaft bewährt. Aber wir können und dürfen nicht dabei stehenbleiben. Dieser Dienst ist auch der Welt zu leisten. Und mit dieser Behauptung, mit dieser These, dass die Kirche in der Welt die Aufgabe hat, das Mysterium Christi zur Versöhnung zu sein, als Christen diese Aufgabe heute mit zu erfüllen mitten im Leben des Alltags, mit dieser Behauptung sind wir in einem Klima, das wesentlich verschieden ist vom Klima des zweiten Internationalen Altkatholikenkongresses, der 1892 hier in Luzern stattfand. Dieser zweite Kongress war bestrebt, die gemeinsamen Prinzipien altkatholischer Kirchlichkeit theologisch herauszuarbeiten. Eben auf dem Luzerner Kongress von 1892 ist das geschehen. Auf ihm wurden eine Reihe von richtunggebenden Thesen über die Sendung des Altkatholizismus, über die Unterscheidung zwischen Dogma und theologischer Meinung, die Bedeutung des national-kirchlichen Prinzips angenommen. Aber der Kriegslärm um die Wahrheit ist in den Kirchen schon lange verhallt. Weit mehr kämpft auch der Gläubige jetzt mit der Frage, wie er das Leben noch als eine Gnade Gottes erfahren kann. Deshalb ist es im Jahre unseres Herrn Jesu Christi 1974 nicht zu verwundern, dass eben dieser Luzerner Laienkongress zum Thema hat: Leben. Der Laie lebt doch in der Kirche und in der Welt. In der Kirche lebt er seit Jahren so im Rausch der Ökumene, dass die Frage nach der Identität der eigenen Kirche eine beklemmende Realität bekommen hat. Jahrhundertelang beschäftigte auch der Laie sich intensiv mit der Problematik über die wahre Kirche. Jahrzehntelang kämpft er jetzt mit der Frage nach den Unterschieden der Kirchen. Wozu und warum noch altkatholisch? Zugleich weiss der Laie, dass er ein mündiger Bürger seines Landes ist und dass der Laie heutzutage auch ein mündiges Mitglied des Volkes Gottes ist, das heisst: Mündigkeit in der Kirche. Aber in sehr vielen Kirchen ist ein grosser Unterschied zwischen den formellen, institutionellen Strukturen der Kirche und des Staates. Den Strukturen der Kirche und des Staates fehlt die Parallelität der Struktur, wie diese eigentlich in allen Zeiten dagewesen ist.

Dieser Mangel an Parallelität erschwert das Leben der Laien in der Kirche.

So habe ich zwei brennende Fragen vorgelegt im Leben der heutigen Kirche: die Frage ihrer eigenen Identität und die Frage ihrer Parallelität mit den weltlichen Strukturen. Gestatten Sie mir zu versuchen, eine Antwort auf diese Fragen anzudeuten. Wenn ich rede über die Parallelität der kirchlichen Strukturen mit den weltlichen, so rede ich nicht über Identität zwischen kirchlichen und weltlichen Strukturen. Ich meine aber, dass die kirchliche Struktur derart sein soll, dass der Laie in der Kirche dieselbe Mündigkeit ausüben kann, wie sie im Staat verbürgt ist. Nur eine solche Lage kann die heillose Spannung zwischen Kirche und Welt im Leben der Laien aufheben. Den Kirchen stellt sich die Aufgabe, sich darauf zu besinnen und wenn nötig die Strukturen zu erneuern, dabei immer ins Auge fassend die Ausgangspunkte der katholischen und apostolischen Kirche.

Die Frage der eigenen kirchlichen Identität ist viel schwieriger zu beantworten. Die Pluriformität der katholischen Kirche ist den Altkatholiken von jeher ganz vertraut: orthodox und anglikanisch, römisch und monophysitisch; mit vielen haben wir völlige oder teilweise sakramentale Gemeinschaft. Warum dennoch altkatholisch? Nur um der Wahrheitsfrage willen? Nur wegen Papsttum und Zölibat und Mariendogmen? Oder finden wir die Identität unserer Kirchen vielmehr in der von Gott gewollten Spannung zwischen Freiheit und Gebundenheit im Leben mit unserem Herrn Jesus Christus in seinem mystisch sakramentalen Liebesmahl, dem Herzen der katholischen Kirche? Im Rausch der Ökumene ist die Besinnung auf die eigene Identität der altkatholischen Kirche eine Frage des Lebens. Dies ist Gegenstand des Gespräches mit unseren Mitmenschen. Lasset uns den Herrn bitten, dass Er alle Teilnehmer an diesem Kongress erfüllen will mit dem Heiligen Geist, damit seine Antwort uns gegeben wird.

Es freut uns, dass so viele einige Tage mit uns und miteinander zusammen sein wollen zur Vertiefung über das Leben in Gemeinschaft in Kirche und Welt, über das Leben in der Zukunft, über die Verantwortlichkeit für das Leben der Mitmenschen auf der ganzen Erde als Aufgabe Gottes.»

Hierauf begrüsste er zunächst in englischer Sprache die anwesenden Vertreter der mit den altkatholischen Kirchen der Utrech-

ter Union in Interkommunion stehenden anglikanischen Kirchen, insbesondere *Rt. Rev. J. Trillo, Chelmsford*, Repräsentant des Erzbischofs von Canterbury, *Rev. D. Murfet, Rom*, Repräsentant des Bischofs von Fulham, sowie *Very Rev. E. Kemp*, Episcopus designatus für Chichester als Vertreter der Kirche von England; sodann *Rt. Rev. D. B. Reed*, Bischof von Kentucky (USA) und Vorsitzender der «Commission of the Episcopal Church on Ecumenical Relations», als Repräsentant der Amerikanisch-Bischöflichen Kirche.

Den auf französisch gehaltenen Willkommgruss richtete *Mr. de Jonge* an die Vertreter der orthodoxen Kirchen: *Metropolit Emilianos* (Genf) als Repräsentanten des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, *Erzbischof und Metropolit Philaret* (Berlin) als Vertreter des Patriarchen von Moskau, *Pfarrer D. Todorovic* (Zürich), Vertreter der Serbisch-orthodoxen Kirche, *Prof. Dr. I. Todoran* (Sibiu), Vertreter der Rumänisch-orthodoxen Kirche und *Prof. Dr. J. Kalogirou* (Thessaloniki), Vertreter der Griechisch-orthodoxen Kirche.

In deutscher Sprache fortfahrend, begrüsste er als Vertreter der römisch-katholischen Kirche *Mgr. E. Salzmann* vom Vatikanischen Sekretariat für die Einheit in Rom und *Bischof Dr. J. Vonderach*, Repräsentant der Römisch-katholischen Bischofskonferenz der Schweiz; als Vertreter des Evangelischen Kirchenbundes der Schweiz *Pasteur Ch. Bauer* (Le Locle); als Delegierten des Ökumenischen Rates der Kirchen *Dr. Konstantin Patelos* (Genf); die beiden Abgesandten der zu gleicher Zeit im benachbarten Engelberg tagenden Konferenz Europäischer Kirchen, *Dr. Egbert Emmen* als Ehrenpräsidenten dieser ökumenischen Regionalkonferenz und *Metropolit Justin von Jassy* (Rumänien); die Vertreter der beiden andern Konfessionen in Luzern, *Pfarrer B. Zürcher* (röm.-kath.) und *Pfarrer Dr. F. Gloor* (ev.-ref.). Schliesslich entbot der Vorsitzende einen herzlichen Gruss auch den Vertretern der politischen Behörden, vorab dem Vertreter des Schweizerischen Bundesrates, alt Bundesrat Prof. *Dr. H. P. Tschudi* (Bern), dem Schultheiss des Standes Luzern, *Dr. C. Mugglin*, Stadtrat *M. Luchsinger* und Bürgerratspräsident *E. Cuoni*. Mit dem Gebet «Gedenke, o Herr, Deiner Kirche, erlöse sie von allem Übel und vollende sie in Deiner Liebe» erklärte *Mr. J. A. C. de Jonge* den XXI. Internationalen Altkatholikenkongress als eröffnet.

Hierauf erteilte er das Wort an *Prof. Dr. H. P. Tschudi*, der als ehemaliges Mitglied der schweizerischen Landesregierung den

Gruss und die Wünsche des Bundesrates und des ganzen Schweizervolkes überbrachte:

«Der Bundesrat hat mir den ehrenvollen Auftrag erteilt, die Teilnehmer am XXI. Internationalen Altkatholikenkongress zu begrüssen und herzliche Wünsche für den Erfolg der Kongressarbeiten zu überbringen. Ich heisse vor allem unsere ausländischen Gäste willkommen und gebe der Hoffnung Ausdruck, dass sie einige angenehme Tage am herrlichen Vierwaldstättersee verbringen werden. Es ist mir ein Anliegen, der Christkatholischen Kirche der Schweiz, insbesondere auch dem Luzerner Organisationskomitee unter der Leitung vonHerrn Nationalrat Kurzmeyer, den verbindlichen Dank für die Durchführung dieses viel versprechenden Kongresses in der Schweiz auszusprechen. Die Ergebnisse der Beratungen und die menschlichen Kontakte werden reiche Belohnung für ihre Anstrengungen bilden.

Sehr gerne habe ich dem Wunsche des Bundesrates entsprochen, ihn an der heutigen Eröffnungssitzung zu vertreten. Im Dezember 1972 durfte ich im Auftrag der Landesregierung an der Hundertjahrfeier der Christkatholischen Kirche der Schweiz teilnehmen. Ich habe dieses eindrückliche, würdige, von echter ökumenischer Gesinnung erfüllte Jubiläum in bester Erinnerung. Darum freue ich mich darüber, erneut einer wichtigen Veranstaltung der christkatholischen Kirche beiwohnen zu können.

Aus welchem Grund leistet die Landesregierung der Einladung an einen kirchlichen Anlass Folge? Warum lässt sie sich am Kongress einer Kirche vertreten, der weniger als 1% der schweizerischen Bevölkerung angehört? Die zweite Frage kann leicht beantwortet werden. Ein Axiom der schweizerischen Politik verlangt, dass Minderheiten nicht weniger geachtet werden als grosse Gruppen. Unser Demokratieverständnis hat nicht allein zum Inhalt, dass die Mehrheit entscheidet, sondern auch dass die Argumente der Minderheit Berücksichtigung verdienen und dass deren Interessen möglichst weitgehend Rechnung getragen werden soll. Genau betrachtet, setzt sich die Schweiz nur aus Minderheiten zusammen. Keinem Kanton, keiner Region kommt ein Übergewicht zu. Von den vier Landessprachen Deutsch, Französisch, Italienisch und Romanisch ist zwar die deutsche Sprache am stärksten vertreten. Doch kann die deutsche Schweiz nicht als Einheit betrachtet werden, denn die Deutschschweizer sprechen recht unterschiedliche alemannische Dialekte. Keine Konfession verfügt in unserem Land über eine deutliche Mehrheit. Keine politische Partei erreicht einen Wähleranteil, der einen Viertel der Bürger und Bürgerinnen übersteigt. Unser Verständnis für die Minderheiten rührt zweifellos auch daher, dass der schweizerische Kleinstaat nur wenige Promille der Weltbevölkerung umfasst, also eine sehr kleine Minderheit. Die Christkatholische Kirche der Schweiz bietet einen vorzüglichen Beweis dafür, dass Minderheiten wesentliche Beiträge zum Gemeinschaftsleben leisten können. Einflussreiche Persönlichkeiten unseres öffentlichen Lebens sind von christkatholischem Gedankengut geprägt; sie haben eine Ausstrahlung dieser Auffassungen weit über die Schranken der Mitglieder ihrer Kirche erreicht. Hervorgehoben zu werden verdient auch die für eine kleine Gemeinschaft bedeutende Leistung der Führung einer Christkatholischen Fakultät an der Universität Bern.

Zwischen dem schweizerischen Bundesstaat und den Kirchen bestehen keine institutionellen Bindungen. Dagegen gewährleistet unsere Bundesverfassung die Glaubens- und Gewissensfreiheit und gibt damit den Kirchen umfassenden Schutz für ein ungehindertes religiöses Wirken. Seit der denkwürdigen Abstimmung über die Aufhebung des Jesuiten- und Klosterverbots der Bundesverfassung, die im Mai des letzten Jahres durchgeführt wurde, stehen

nur noch zwei Verfassungsbestimmungen in Kraft, die von den Kirchen als Einschränkungen empfunden werden: das Erfordernis der staatlichen Genehmigung für die Errichtung von Bistümern und das Verbot der Wahl von Geistlichen in den Nationalrat. Parlament und Bundesrat sind sich darüber einig, dass die letzten Relikte der Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat im 19. Jahrhundert bei nächster Gelegenheit beseitigt werden sollen. Diese Bestimmungen sind von derart untergeordneter Bedeutung, dass erklärt werden darf, es herrsche das Prinzip der freien Kirche im freien Staat. Die Arbeitsgruppe unter dem Vorsitz von alt Bundesrat Wahlen, die einen eingehenden Bericht zum Problem der Totalrevision der Bundesverfassung erstattet hat, befasst sich auch mit dem Verhältnis zwischen Staat und Kirche. Sie kommt zum Ergebnis, dass keine grundlegenden Änderungen der jetzigen Regelung zu treffen seien und dass weiterhin unter Vorbehalt der Glaubens- und Gewissensfreiheit die Kantone zuständig bleiben sollen, das Kirchenwesen zu ordnen, soweit dies überhaupt dem Staat zufällt.

Im Vergleich zu früheren Epochen haben die Kirchen Abstand gewonnen und damit auch die Freiheit zur Wahrnehmung ihrer eigenen Auffassungen dem Staat gegenüber. Dennoch sind in unserem säkularen Staat die Kirchen nicht zu gesellschaftlichen Gruppierungen unter anderen geworden. Es gehört wohl zu den Kennzeichen der heutigen Ordnung, dass Staat und Kirchen sich nicht als gegensätzliche Mächte gegenüberstehen, sondern unter Wahrung ihrer Unabhängigkeit in zahlreichen Bereichen zusammenarbeiten. Als Ausdruck des Willens zu gemeinsamen Anstrengungen bei der Lösung der grossen gesellschaftlichen Probleme unserer Zeit werte ich auch Ihre Einladung an den Bundesrat zur Teilnahme an der heutigen Veranstaltung. Mein herzlicher Dank gilt darum nicht nur dieser Aufmerksamkeit den staatlichen Behörden gegenüber, sondern noch vermehrt Ihrer Bereitschaft, gemeinsam mit dem Staat die bestmöglichen Antworten auf die schwierigen Probleme unserer Zeit zu suchen. So scheint mir, dass Aufgaben wie die Überwindung der Gewalttätigkeit, die sich in der ganzen Welt stark ausgebreitet hat, die Verbesserung der Lebensbedingungen in den unterentwickelten Ländern, eine möglichst weitgehende soziale Gerechtigkeit im eigenen Land Kirchen und Staat zusammenführen.

In stärkstem Masse hat sich auch der Staat mit dem Thema Ihres Kongresses, mit den bedrängenden Fragen nach dem Leben, dem sinnvollen Leben auseinanderzusetzen. Der Staat intensiviert seine Massnahmen zum Schutze des Lebens. Durch den Ausbau der Gesundheitsdienste und durch die Förderung der medizinischen Wissenschaften wird die Lebensdauer verlängert. Der Schutz des Menschen und seiner natürlichen Umwelt geniesst unter den Staatsaufgaben hohe Priorität. Sorgen wir uns auch genügend darum, dass alle diese Vorkehrungen sich segensreich auswirken ?

Dank der Fortschritte der Naturwissenschaften und der Medizin ist es dem Menschen gelungen, tief in das Geheimnis des Lebens einzudringen. Dies verschaffte ihm auch einen bis vor kurzem kaum für möglich gehaltenen Zuwachs an Macht, die den einzelnen, besonders aber die Wissenschafter sowie die für das politische Geschehen im nationalen wie weltweiten Rahmen Verantwortlichen immer wieder vor schwerwiegende Entscheide stellt. Fragen nach dem Beginn und dem Ende des menschlichen Lebens haben für uns keineswegs mehr nur eine theoretische Bedeutung. Wir müssen in der Politik, in der Rechtsetzung, in der ärztlichen Betreuung eine Antwort auf sie finden, eine Antwort, die uns allen schwerfällt, die uns zuweilen bedrückt und in tiefe Zweifel stürzt, weil wir wissen, welche Verantwortung wir dabei auf uns nehmen müssen. Viele Menschen sind deshalb dankbar, dass Theologen aller christlichen Kirchen

immer wieder das Gespräch über diese grundlegenden Fragen unseres menschlichen Daseins mit Vertretern der Natur- und Humanwissenschaften, aber auch mit einer breiten Öffentlichkeit suchen und pflegen. Wenn es auch zutrifft, dass die Verlautbarungen der Kirchen zu diesen Problemen für den Gläubigen eine andere Bedeutung haben als für den Unbeteiligten, so besteht doch über alle weltanschaulichen Grenzen hinweg die Gewissheit, dass dieses gemeinsame Suchen wesentlich zur Vertiefung und Klärung dringender Fragen beiträgt. Das Wort der Kirchen wirkt dergestalt weit über ihren Raum hinaus und wird auch dort seine Wirkung haben, wo ihre Botschaft vielleicht nicht verstanden wird. Das Wissen der Theologie um die Relativität der menschlichen Welt und die dadurch vermittelte Erkenntnis der dem Menschen gesetzten Grenzen eröffnet uns nicht nur ein umfassenderes Verständnis des Lebens. Sie bewahren uns auch vor einer Entwicklung, deren Folgen unabsehbar sind und mit der unverzichtbaren Würde des Menschen nicht vereinbar wäre.

Die Frage nach dem Sinn des Lebens stellt sich uns aber nicht nur auf dieser Ebene. Leben ist für den gläubigen Christen immer auch Leben in der Gemeinschaft. In der gelebten Solidarität und Brüderlichkeit im engeren Rahmen der Familie, der Freundschaft und im weiteren der staatlichen und überstaatlichen Gemeinschaft erfährt er das, was seinem Leben Halt verleiht. Sie begründen in ihm die Hoffnung und die Sehnsucht auf eine Überwindung des Leidens, der Engnisse und Zwänge, die sein Leben verkümmern lassen oder gar zu zerstören drohen. Darin erweist sich auch die Bedeutung des christlichen Glaubens für unsere Zeit, dass er Partei ergreift für das Leben, indem er den Ängsten und Zweifeln die christliche Hoffnung entgegensetzt. Diesem Ziel dient letztlich auch dieser Kongress, der das Leben in all seinen verschiedenen Dimensionen zum Gegenstand hat.

Die besondere Bedeutung des Themas wird Ihren Beratungen Beachtung verschaffen vor allem im Rahmen Ihrer Gemeinschaft, aber auch weit über den Kreis der Glieder der christkatholischen Kirche hinaus.»

Mit starkem Applaus verdankte die Kongressgemeinde diese Ausführungen.

Nun erfolgte *die Wahl der Leitung des Kongresses*. Auf Antrag des Ständigen Kongressausschusses wurden einmütig gewählt:

Präsident: Synodalratspräsident *Dr. Bernhard Gilg*, Rifferswil/Schweiz

1. Vizepräsident: *Prof. Dr. P. J. Maan*, Arnhem/Holland

2. Vizepräsidentin: *Frau Ruth Michelis*, Freiburg/Deutschland

Sekretär und 1. Stimmenzähler: *Pfr. Dr. G. Dolezal*, Klagenfurt/Österreich

2. Stimmenzähler: *Pfr. W. Wysoczanski*, Warschau/Polen

Persönlich und im Namen der Mitgewählten dankte *Dr. B. Gilg* für die ihm zukommende Ehre. Hierauf erteilte er das Wort *Pfr. Dr. H. A. Frei*, der einige erläuternde Hinweise gab zu dem allen Teilnehmern bereits schriftlich ausgehändigten

Bericht des Sekretärs des Ständigen Kongressausschusses

1892–1974

Der II. Internationale Altkatholikenkongress, der vor 82 Jahren ebenfalls in Luzern tagte (13. bis 15. September 1892), erliess damals eine Erklärung, die es verdient, den Teilnehmern des heutigen Kongresses in Erinnerung gerufen zu werden, weil sie im Grundsätzlichen von ihrer Gültigkeit nichts eingebüsst hat:

«Der Kongress hat nicht das Recht und die Aufgabe, dogmatische Fragen zu entscheiden und sich in die besonderen Verhältnisse der einzelnen Kirchen einzumischen. Als dem Zweck des Kongresses angemessen erscheinen dagegen folgende grundsätzliche Erklärungen, die den Standpunkt der altkatholischen Kirche bezeichnen und zugleich geeignet sind, eine Übereinstimmung mit andern Kirchen zu fördern und gegenüber dem einheitlichen Vorgehen der römischen Kirche ein geschlossenes Zusammenstehen der romfreien kirchlichen Gemeinschaften zu ermöglichen.

1. Der Altkatholizismus (die katholische Reformbewegung) ist kein blosser Protest gegen die neuen Dogmen des Vatikans und speziell gegen die päpstliche Unfehlbarkeit, sondern er ist die Rückkehr zu dem wahren Katholizismus der alten, einen und ungeteilten Kirche, hinweg über die Verderbnisse des papistisch-jesuitischen Kirchentums, und ein Mahnruf an alle christlichen Gemeinschaften zur Einigung auf altchristlichem Grunde. Die Delegiertenversammlung stellt an die hochw. Bischöfe Deutschlands, der Schweiz und Hollands das Ersuchen, in ihrer amtlichen Eigenschaft mit den kirchlichen Autoritäten der übrigen uns befreundeten Kirchen in eine Verhandlung über Wiedervereinigung einzutreten.

2. Verbindlich für den Christen ist die Lehre Christi, nicht theologische oder sog. fromme Meinungen. Als Lehre Christi aber, also als christliches Dogma, nehmen wir an, was als solches durch die allgemeine, beständige und einstimmige Überlieferung der christlichen Einzelkirchen anerkannt worden ist, in Übereinstimmung mit dem Schreiben der altkatholischen Bischöfe von Holland, Deutschland und der Schweiz, datiert Utrecht, den 24. September 1889.

3. Gestützt auf die alte Praxis der christlichen Nationalkirchen, welche bei vollkommener Anerkennung der allgemeinen Ordnungen der Gesamtkirche ihre Selbstbestimmung und ihre Besonderheiten wahrten, gemäss ihren eigentümlichen Bildungsverhältnissen, Bedürfnissen und Traditionen, gibt der Kongress dem Grundsatz Ausdruck: Es ist ein unveräusserliches Recht der christlichen Einzelkirchen des Orients wie des Okzidents, ungehemmt durch fremden Einfluss über das religiöse Denken und Leben zu walten und in ihren Einrichtungen der nationalen Sitte, Bildung und Tradition Rechnung zu tragen.

6. Wünschenswert ist die Gründung einer internationalen theologischen Fakultät sowie einer internationalen theologischen Zeitschrift.

8. Ganz besonders fordert der Kongress auf zur regelmässigen Teilnahme am sonn- und festtäglichen Gottesdienst und am Gemeindegesang beim Gottesdienst.

Er drückt den Wunsch aus, dass die altkatholischen Kirchen darnach trachten möchten, ihre offiziellen Gebetbücher möglichst einheitlich zu gestalten.

Er würde es auch mit grosser Freude begrüssen, wenn Angehörige verschiedener christlicher Gemeinschaften sich brüderlich vereinigten zu Zwekken der Erbauung, der Wohltätigkeit, der gegenseitigen Unterstützung und Förderung guter Werke ohne konfessionellen Charakter.

9. Der Kongress ruft in Erinnerung, dass die Altkatholiken ihrerseits es niemals an Duldsamkeit und brüderlichem Entgegenkommen fehlen lassen wollen und dass sie daher von Anfang an den Simultangebrauch ihrer Kirchen und Kapellen angeboten haben und in aller Aufrichtigkeit noch heute anbieten – unter der einzigen Bedingung einer ebenso aufrichtigen Gegenseitigkeit. Er legt auf diesen Punkt um so grösseres Gewicht, je mehr er davon überzeugt ist, dass die Benutzung der gleichen Kirchen durch Angehörige verschiedener Gemeinschaften ein Zeichen gegenseitiger Achtung und Liebe wäre und sehr viel dazu beitragen würde, den religiösen Frieden zu befestigen und die Glaubens- und Gewissensfreiheit zu schützen.»

1970–1974

«Kirche in Freiheit und Bindung» lautete das Generalthema des letzten Kongresses Bonn 1970. Im Rückblick auf 100 Jahre altkatholische Bewegung sollte dessen geistige Arbeit nicht nur der Selbstbesinnung auf Vergangenes gelten. Man erwartete neue Impulse für die Zukunft. Denn der *Ruf nach Erneuerung* wurde auch in den altkatholischen Kirchen erhoben.

Am sichtbarsten wurde diese Erneuerung im *liturgischen Bereich.* So ist in Holland, Deutschland und der Schweiz die Liturgierevision bereits abgeschlossen oder doch in vollem Gang.

Aber auch das übrige *kirchliche Leben* bedarf der Erneuerung. Hat Bonn in dieser Hinsicht «gezündet»? Man erinnere sich: es wurden damals Texte vom Kongress verabschiedet, die als Denkanstoss, Arbeitsgrundlage und Wegweisung für Weiterarbeit in den verschiedenen altkatholischen Kirchen gedacht waren. Was ist daraus geworden?

In der *Schweiz* bildete sich nach mühsamen Anfängen erst vor einem Jahr die «Christkatholische Arbeitsgruppe für kirchliche Erneuerung». Geistliche und Laien sind nun gemeinsam am Werk, im Sinne der Gruppendynamik Zellen der mitmenschlichen Begegnung bilden und auf diese Weise die Erneuerung des Lebens der christlichen Gemeinde in Gang bringen zu helfen. Hoffen wir, dass diesem mutigen Versuch nicht nur Segen, sondern auch Nachahmung in anderen Schwesterkirchen beschieden sei.

In diesem Zusammenhang seien Worte weitergegeben, die ein kritischer Kongressteilnehmer von 1970 im Hinblick auf den diesjährigen Kongress kürzlich äusserte:

«In Bonn wurde eine Menge Empfehlungen angenommen, dringende Bitten ausgesprochen. Was geschah weiter damit? Was wurde aufgenommen, weitergetragen, verwirklicht? Nimmt der jetzige Kongress auch diese Fragen nicht auf, so nimmt er sich selber nicht ernst, hebt sich auf und gibt zu, dass er für die Kirche ohne Bedeutung ist.»

Diese mahnenden Worte seien auch künftigen Kongressen ins Stammbuch geschrieben!

Wie wird es nach Luzern sein? Schon das Thema des Kongresses 1974 macht es klar: *die Erneuerung muss beim einzelnen beginnen!* Dieser Kongress mit seinem Thema «Leben» wird genau soviel erneuernde und aufbauende Wirkung in die beteiligten Kirchen hinein haben, als jeder Teilnehmer ausstrahlt und weitergibt.

Internationale Kirchliche Zeitschrift

Unsere theologische altkatholische Quartalsschrift wurde vom Luzerner Kongress 1892 angeregt und ins Leben gerufen. Sie hat sich seither in ununterbrochener Folge trotz mannigfacher Schwierigkeiten halten können. Und diese Schwierigkeiten sind nicht gering. Die «Kostenexplosion» im Druckereigewerbe hat sie nicht verschont:

1959 kosteten 4 Hefte (= 1Jahrgang) Fr. 7500.–, Ertrag aus Abonnementen Fr. 5300.–;
1965 betrugen die Druckkosten Fr. 13000.–, die Abonnementseinnahmen Fr. 6300.–,
1969 standen den Fr. 16000.– Druckkosten Abonnementseinnahmen von Fr. 6900.– gegenüber, und
1973 Druckkosten Fr. 23750.–, Einnahmen aus Abonnements Fr. 7550.–.

Diese Entwicklung mahnt zum Aufsehen und stellt die Frage, wie es noch weitergehen wird. Dass bis Ende 1973 kein effektives Defizit entstand, haben wir den zahlreichen Gönnern zu verdanken, die Jahr um Jahr unsere IKZ mit freiwilligen Beiträgen finanziell unterstützen. Trotz des vielen guten Willens werden wir einmal an eine Grenze stossen. Dennoch auch hier die dringende Bitte: Helft beherzt weiter!

Sowohl in der *Redaktion* als auch in der *Geschäftsführung der IKZ* sind Änderungen eingetreten:

Auf Ende 1972 legte Herr Bischof emer. Dr. Urs Küry, der die Redaktion seit 1956 geführt hatte, dieselbe nieder. Im Mai 1973 wurde sie von Pfr. Dr. Hans A. Frei, einem der bisherigen regelmässigen Mitarbeiter, übernommen. Zugleich löste Prof. Dr. P. J. Maan, Arnhem, den bisherigen Mitherausgeber Bischof P. J. Jans ab.

Ferner wünschte der bisherige Geschäftsführer, Pfr. A. Jobin (Rheinfelden), entlastet zu werden. Seine Aufgabe übernahm anfangs 1974 Pfr. H. Vogt (Schaffhausen).

Allen Scheidenden sei nachträglich auch hier herzlich gedankt!

Internationale Theologische Studienwochen

Seit dem Bonner Kongress fand jedes Jahr eine altkatholische Theologenwoche statt:

1971 In *St. Pölten* (Österreich) zum Thema «Das kirchliche Amt» (Amtsverständnis – Ordination – Unfehlbarkeit);
1972 in *Wijk aan Zee* (Holland) mit einem erstmaligen zweitägigen gruppendynamischen Versuch zum Thema «Das Funktionieren des Seelsorgers mit anderen und für andere» unter Leitung zweier Mitarbeiter des (röm.-kath.) Pastoral-Zentrums Haarlem. Zudem kamen Probleme der heutigen Verkündigung der Kirche und die Krise des Pfarramtes zur Sprache;
1973 «Mattli», *Morschach* (Schweiz) hatte als Hauptthema «Das Gebet». In Gruppen wurde sodann die Thematik für den Kongress 1974 erarbeitet und «erprobt».

In wachsender Zahl nahmen an diesen Tagungen auch Pfarr*frauen* teil, so dass die Frage erhoben wurde, ob man noch von *Theologen*tagungen reden dürfe. Es wurde jedoch beschlossen, bei der bisherigen Bezeichnung zu bleiben, gleichzeitig aber Tagung und Thematik offenzuhalten.

Besonders wertvoll erwiesen sich auf jeder Tagung die jeweiligen *Informationen* über aktuelle Vorgänge innerhalb der Utrechter Union, über den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche, die Beziehungen zur anglikanischen und zu den orthodoxen Kirchen sowie über die jüngsten Entwicklungen im Weltkirchenrat.

Bereits steht fest, dass 1975 die nächste Studienwoche in Deutschland stattfinden und von den dortigen Amtsbrüdern organisiert wird.

Ständiger Kongressausschuss

Diesem gehörten auch während der vergangenen Berichtsperiode die bisherigen Mitglieder an:

Mr. J.A.C. de Jonge (Den Haag) als Präsident,
Prof. Dr. W. Küppers (Bonn) als Vizepräsident und
Pfr. Dr. H.A. Frei (Bern) als Sekretär.

Unabhängig voneinander haben alle bisherigen Amtsträger den Wunsch, nun von ihrem Auftrag entlastet zu werden. Am längsten diente im Ausschuss der Vizepräsident, der 1953 vom Kongress in München gewählt wurde. 1957 bestimmte der Rheinfelder Kongress den jetzigen Sekretär, und in Wien 1965 erhielt der Ausschuss seinen bisherigen Präsidenten.

Es wird die Aufgabe der Schluss-Sitzung vom kommenden Samstag sein, die neue Zusammensetzung des Ständigen Kongressausschusses, für den wohlerwogene offizielle Vorschläge vorliegen, zu bestimmen.

Es sei dem Sekretär gestattet, für seinen Teil den beiden scheidenden Mitarbeitern für die stets erfreuliche Zusammenarbeit herzlich zu danken.

Möge das Thema des diesjährigen Kongresses «Leben» als Auftrag und Verheissung verstanden werden auch für die weitere Kongress-Arbeit!

Bern, im September 1974

Für den Ständigen Ausschuss
der Internationalen Altkatholikenkongresse:
Pfr. Dr. H. A. Frei
Sekretär

Der Kongresspräsident konnte sodann mehrere offizielle Gäste zur Überbringung von *Grussbotschaften* ans Rednerpult bitten. Es sprachen der Reihe nach:

Rt. Rev. John Trillo, Lordbischof von Chelmsford, als persönlicher Vertreter von Erzbischof Dr. Michael Ramsey von Canterbury (den Text findet der Leser im Anhang S. 78).

Rt. Rev. David B. Reed (Kentucky, USA) bedauerte, der deutschen Sprache nicht mächtig zu sein, hoffe aber, dass diese Tage in Luzern ihm einige Fortschritte bringen werden. Er habe die Ehre, die Grüsse seiner Bischöflichen Kirche in den Vereinigten Staaten und ihres präsidierenden Bischofs zu überbringen. Er versichere den Kongress auch seines persönlichen Interesses und übermittle zu dessen fruchtbarem Verlauf die besten Wünsche.

Metropolit Emilianos (Genf) verlas hierauf die in französischer Sprache abgefasste Botschaft des Ökumenischen Patriarchen Demetrios I. von Konstantinopel (Anhang S.79).

Erzbischof und Metropolit Philaret (Berlin) überbrachte als Exarch des Moskauer Patriarchats in Mitteleuropa die Grüsse und Wünsche der Russisch-Orthodoxen Kirche und ihres Patriarchen Pimen (Anhang S.79 ff.).

Metropolit Justin (Jassy) wandte sich im Auftrage der Konferenz Europäischer Kirchen, die zur selben Zeit ebenfalls in der Innerschweiz (Engelberg) ihre Tagung abhält, in französischer Sprache an die Kongressversammlung und wünschte der Tagung einen gesegneten Verlauf.

Bischof Dr. Johannes Vonderach (Chur) sprach namens der Römisch-katholischen Bischofskonferenz der Schweiz, deren Grüsse er dem Kongress und speziell der christkatholischen Kirche überbrachte. Er wies darauf hin, dass die drei Landeskirchen schon wiederholt in gemeinsamen Erklärungen zu öffentlichen schweizerischen Fragen Stellung genommen haben. – Gleichzeitig grüsste er den Kongress auch im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen der Schweiz, an deren Gründung die christkatholische Kirche massgeblich beteiligt gewesen sei. Der Redner betonte, das Kongress-Thema «Leben» sei für alle Christen von höchster Dringlichkeit und Aktualität. Er sprach den Wunsch aus, das im vorausgegangenen Gottesdienst vernommene Predigtwort möchte sich erfüllen dürfen, und schloss mit dem Wort des hl. Niklaus von der Flüe: «Gott ist der Friede, denn der Friede ist alleweg in Gott.»

Alle diese in vorbildlicher Kürze gehaltenen Grussworte wurden von der Kongressgemeinde mit starkem Beifall verdankt. Auch der Vorsitzende widmete jedem der Sprecher passende Worte der Erkenntlichkeit für das Gesagte. Hierauf erteilte *Dr. B. Gilg* das Wort dem ersten Hauptreferenten, *Prof. Dr. J. H. van den Berg* (Leiden-Utrecht), zu dessen Vortrag

«Menschliches Leben – dreifach betrachtet.»

Da der Referent gewohnt ist, völlig frei zu reden und angesichts der fortgeschrittenen Zeit zudem die Notwendigkeit empfand, seine Gedanken und Überlegungen in geraffter Form darzubieten, wird der nachfolgende Wortlaut den Teilnehmern partien-

weise unvertraut sein. Aber um so eindrücklicher wird ihnen das, was sie beim Hören der Ausführungen von *Prof. van den Berg* zusehends mehr in den Bann zog, wenn sie es hier in seinem grundlegenden Zusammenhang jetzt nachlesen können, wieder in Erinnerung gerufen:

Wo weilt die Seele?

Wilhelm Busch, dessen Name Ihnen nicht unbekannt ist, war davon überzeugt, dass die Seele eines Menschen mit Zahnschmerzen in der Höhle des Backenzahns weilt: «Einsam in der engen Höhle / der Backenzähne weilt die Seele.» Diese Ortsbestimmung halte ich für angemessen. Allerdings hörte ich während der medizinischen Ausbildung nie davon, und ich muss Ihnen auch sagen, dass man dieser Ortsbestimmung in der medizinischen Literatur nicht begegnet. Wenn ich aber daran denke, wie der Zahnwehleider-alten-Stils (heutzutage sieht man es so nicht mehr) aussah, indem er mit beiden Händen die Seele umklammerte: nirgends war der Arme mehr zu finden als am Ort seines schlimmen Leidens.

Ich vermute, dass die Seele ziemlich vieler Fussballspieler heutzutage in ihrem Knie weilt, jedenfalls in dem Augenblick, da sie liegenbleiben und dann ein wenig theatralisch vom Feld getragen werden. Übrigens hat es offiziell einmal eine Ortsbestimmung der Seele im Knie gegeben, und zwar bei den Griechen. Man hatte darüber noch nicht solch exakte Vorstellungen. Vermutlich fand man es auch nicht so ausserordentlich wichtig, wo die Seele, die Person des Leibes, weile. Aber, wenn sie denn irgendwo weilen sollte, dann könnte es sehr wohl im Knie sein, denn das Knie ist für den gehenden Menschen eine sehr verletzbare Stelle. Im Leben des Gehenden ist das Knie so lebenswichtig, dass man annehmen darf, dass die Seele, wenn sie irgendwo weilt, im Knie weilen wird. Das spricht uns jetzt nur noch wenig an, denn wir sitzen im Auto, im Flugzeug. Verletzungen des Knies treten, ausgenommen auf dem Fussballfeld, nicht mehr so häufig auf, und sollten sie auftreten, dann gibt es meistens schon einen Arzt, der dem Übel abhilft. So lebenswichtig ist das Knie nicht mehr.

Es hat auch eine Zeit gegeben, da man glaubte, die Seele weile im Herzen. Diese Auffassung liegt noch so nahe, dass Sie diese wahrscheinlich sofort nachvollziehen können, denn dort, im Herzen, fühlen wir uns ziemlich oft. Ich habe den Eindruck, dass wir uns in unserer Zeit mehr im Herzen fühlen als die Menschen des

vergangenen Jahrhunderts. Aber auch die Ortsbestimmung im Herzen finden Sie nicht in den Lehrbüchern, weder in der anatomischen noch in der physiologischen und sogar nicht einmal in der psychologischen Literatur.

Descartes

Seit Descartes wissen wir, dass die Ortsbestimmung der Seele im Herzen nicht richtig ist. Descartes meinte: «Wir lassen uns irreführen, wenn wir glauben, dass die Seele, die Person selbst, im Herzen zu finden sei.» Nein, wir fühlen uns dort «par l'entremise d'un petit nerf». Von einem kleinen Nerv werden wir irregeführt. Der kleine Nerv geht vom Herzen zum Gehirn. Dort im Gehirn kommt der Reiz an, durch den wir denken, dass mit dem Herzen etwas los sei. Wir haben auch keine Schmerzen im Knie oder in der Fusssohle, sagt Descartes. Auch von diesen Stellen geht ein «petit nerf», der die Gefühls- und Schmerzeindrücke zum Gehirn transportiert, und dort weilen wir. Dort nehmen wir wahr – und dort werden wir irregeführt. Denn der Reiz, der dort ankommt, rührt so überzeugend vom Knie oder vom Herzen her, dass wir glauben, im Knie oder im Herzen Schmerzen zu erfahren.

So glauben wir überall im Leib eigenen, persönlichen Besitz beanspruchen zu dürfen, während wir doch nur im Gehirn weilen, und dazu noch nicht einmal überall im Gehirn, sondern nur an einem kleinen Ort. Sie wissen, dass nach Descartes dieser Ort die glandula pinealis ist. Dort hat uns Descartes sozusagen hingestellt, und eigentlich sitzen wir immer noch in jenem, inzwischen schon verwohnten Körperchen mitten im Gehirn.

Oben auf das Dach der dritten Hirnkammer hat Descartes uns hingestellt. Er hatte dafür einen speziellen Grund. Er sagte: «Jenes Organ ist einzigartig, und wir besitzen eben nur eine, ungeteilte Seele; wir sind eine einfache, ungeteilte Person.» Freud, der glaubte, dass wir aus zwei Teilen (bewusst und unbewusst) bestehen, trat erst später auf. Für Descartes bildete der Mensch eine Einheit, und deshalb wählte er ein einmalig vorkommendes Organ aus. Er hätte ebensogut die Nase wählen können. Diese kann man wenigstens reiben, zum Beispiel wenn man in Gedanken versunken ist. Es wäre immerhin ein Vorteil, wenn die Seele an einem Ort weilt, wo man sie mit den Fingern erreichen kann. Bei der glandula pinealis ist so etwas nicht möglich.

Als einzigartiges Organ hätte Descartes auch die Geschlechtsor-

gane wählen können mit dem Vorteil, dass Mann und Frau dann auch in der Seele ungleich wären. Descartes wählte aber die glandula pinealis, weil er glaubte, alle Nerven führten an diesen Ort, was von Nase oder Knie oder irgendeinem anderen Körperteil kaum anzunehmen wäre. Er glaubte, alle Nerven führten zur glandula pinealis. Es war falsch, was aber Descartes nicht wissen konnte. Einzigartig und überdies schön zentral inmitten des Gehirns gelegen – es war ein einigermassen mittelalterlicher Gedanke, dass mitten in der Kugel, in der fast vollkommenen Kugel, die unser Kopf bildet, die Essenz unseres Lebens zu finden wäre.

Das «Paradigma» des Descartes

Trotzdem wurde die Denkweise von Descartes uns zum Glauben, zur «basical idea» der medizinischen Wissenschaft, der ganzen Lehre vom Körper und der Lehre von den Krankheiten dieses Körpers. Wir weilen nirgends im Leibe. Wir sind vielleicht in der glandula pinealis oder in der Flüssigkeit des Rückenmarks oder in der Gehirnflüssigkeit oder in einer anderen Substanz des Gehirns zu finden. Es bleibt eine unsichere Sache. Aber lasst uns auf keinen Fall denken, wir seien irgendwo im Leib, es sei denn an einer unbedeutenden Stelle. Überall wo es bedeutend ist, weilen wir sicher nicht. Wo man neben der Struktur eines Organs auch noch seine Funktion hat feststellen können, sind wir als Person sicher nicht zu finden. Man kann diesen Satz auch umdrehen: weil Descartes und seine Zeitgenossen unsere persönliche Existenz aus den verschiedenen Organen weggenommen haben, wurde es möglich, eine Anatomie und eine Physiologie zu entwickeln. Denn dort, wo die Person weilt, kann weder Anatomie noch Physiologie bestehen. Aber wo die Person entfernt ist, dort kann man Anatomie und Physiologie unterscheiden, dort kann man mit dem Messer hinkommen, dort kann man analysieren und Funktionen bestimmen. Mit einem modernen Wort (von Kuhn): Das Schema des Descartes ist das «paradigm», das «Paradigma» der medizinischen Wissenschaft. Das heisst: wir haben gelernt, nach jenem Muster zu denken. Es wurde zu unserer primären Denkweise, zur Grundlage von allem, was der Arzt seit Descartes dachte und tat.

Harvey

Descartes lebte in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. In der gleichen Zeit entdeckte William Harvey den Blutkreislauf, womit unzertrennlich die Erkenntnis verbunden war, das Herz müsse eine

Pumpe sein. Noch bevor Descartes die Ansichten Harveys hatte zur Kenntnis nehmen können, hatte er die Theorie Harveys, dessen Name er dann noch nicht einmal richtig schreiben konnte, schon angenommen. Diese entsprach genau seiner Theorie, dass wir im Herzen nicht zu finden seien. Der Leib ist den Naturwissenschaften freigegeben. Man kann denselben frei untersuchen. Man wird darin der Person des Leibes nie begegnen. Dann kann man zum Beispiel feststellen, das Herz sei eine Pumpe, denn in dem Herzen ist niemand zu finden. Das Herz ist eine «tote» Pumpe, nur eine pochende Maschine.

In das Paradigma des Descartes passt eine solche Entdeckung, und ich will Sie einladen anzunehmen, dass diese Entdeckung nur möglich war auf Grund jenes Paradigmas, jener Grundlage des medizinischen, des anatomisch-physiologischen Denkens. Erst wenn man imstande ist zu glauben, die Seele, die Person selbst, weile an einer unbedeutenden Stelle im Leibe, erst dann ist es möglich festzustellen, das Herz sei eine Pumpe und das Blut ströme als tote Materie, oder besser, als grundsätzlich nichtpersönliche Materie durch den Leib herum.

Harvey sagte auch: «Man kann das Herz pochen hören.» Das war in jenen Tagen buchstäblich unerhört. In der ganzen medizinischen Wissenschaft bis zu Harveys Tagen, einschliesslich der klassischen medizinischen Wissenschaft, die doch wohl etwas bedeutete, ist kein Wort über hörbaren Herzschlag zu finden. Harvey stellte als erster fest, man könne das Herz pochen hören. «Sie müssen dort in London gute Ohren haben», sagte Parisanus in Venedig, «denn wir hören nichts, und wir werden erst hören, wenn Harvey uns sein Ohr leiht.» Mit diesen Worten steht es in der Kampfschrift, die Parisanus gegen Harvey schrieb, und ich hoffe, dass Sie mit mir mitdenken können, wenn ich sage, Parisanus habe seine Worte mit Recht gesprochen. Erst wenn wir Ohren haben nach der Denkungsart des Descartes, erst dann können wir hören, dass dort eine Pumpe arbeitet. Haben wir diese Denkweise (dass nämlich die Person des Leibes an einem unbedeutenden Ort weilt) nicht, dann werden wir den Herzschlag nicht hören. So weit geht eine Idee. Selbstverständlich sind wir in unserer Zeit in unserem Denken ebenfalls Opfer von Vorurteilen.

Auch wir haben unsere Philosophien im Hintergrund. Wir haben auch Paradigmen, wenngleich sie uns nicht klar vor Augen stehen. Auch wir hören bestimmte Sachen und andere dagegen nicht. Wir sind, möchte ich sagen, genau so einseitig wie damals Parisanus in Venedig. Wir sind es nur in anderer Weise. In der Wissenschaft gibt es sicher Vorausgang, es gibt aber hauptsächlich Veränderungen der

Denkweise. Jedesmal wird die Wirklichkeit mit einer neuen Denkweise anders durchdrungen.

In die Denkweise eines Descartes passte ausserordentlich viel: dahinein passte William Harvey, aber auch Pasteur, Koch, Semmelweis, da hinein passte so viel, dass der Medikus des 20. Jahrhunderts davon überzeugt war, alles passe hinein. Aber Sie wissen, dass wir in unseren Erwartungen getäuscht wurden, denn auch sehr viel passte nicht hinein. Es ist zum Beispiel sehr wahrscheinlich, dass der Frau, die mit Rückenschmerzen zu einem Arzt (mit der Denkweise von Descartes) geht, von diesem nicht geholfen werden kann. Ihre Rückenschmerzen passen nicht in sein Schema.

Es scheint mir sehr wahrscheinlich, dass die Zuhörer, denen ich jetzt gegenüberstehe, oft Störungen begegnen, die nicht in die Denkweise passen, die dem Arzt in seiner medizinischen Ausbildung gelehrt wurde. Während der Ausbildung haben sich die Dozenten – in gutem Glauben allerdings – angestrengt, vor allem die Denkweise eines Descartes nicht zu sprengen. Folglich sprach man nie über die Person des Kranken oder über die persönlichen Angelegenheiten des Kranken oder über die Bedeutung, die das Kranksein für den Patienten oder für seine Familie haben könnte. Das Wort «sterben» habe ich während der ganzen Ausbildung nicht gehört, geschweige denn, dass ein Dozent mir erzählt hätte, was Sterben bedeuten könne, während doch jeder Arzt mit sterbenden Patienten zu tun hat. Nicht jeder Patient leidet an Typhus oder an Masern, wohl aber stirbt schliesslich jeder Patient. Und über das allgemeine Leiden, das Sterben, über den Tod, der uns von der Geburt an begleitet, habe ich während meines ganzen Studiums nie ein Wort gehört. Die Person des Kranken wurde (und wird noch) weggedacht. Ich hatte den Eindruck, dass meine verehrten Lehrer sich anstrengten, um nicht aus ihrer Denkweise herauszufallen. Denn dann würde so viel dahinfallen.

Das Paradigma des Jean-Paul Sartre

Inzwischen ist aber viel gefallen. Und wir sind versehen mit einer neuen Denkweise, einem neuen Paradigma, das ich Ihnen heute darstellen möchte. Ich tue es anhand eines Beispiels des bekannten französischen Philosophen Jean-Paul Sartre.

Er hat einen wunderbaren Abschnitt über den Blick geschrieben. Im Abschnitt des «L'Etre et le Néant» über den menschlichen Blick, «Le regard», finden Sie das andere Paradigma. Sartre erklärt es mit

einem Beispiel. Ich werde Ihnen sein Beispiel mit eigenen Worten und mit eigenen Nebenbeispielen darstellen.

Der Mann in einem Zimmer

In einem Zimmer sitzt ein Mann auf einem Stuhl. Er ist in Lektüre vertieft, «absorbiert» oder «fasziniert» von dem, was er liest. Der Mann liest zum Beispiel über Israel. Wo ist er dann ? Er ist «absorbiert», man nehme das Wort buchstäblich. Der Mann ist in Israel – natürlich in einer besonderen Weise. Er ist nicht leiblich dort, und er ist vielleicht auch nicht vollständig dort. Er wird wohl auch ein wenig an die Zeitung gebunden sein, an den Buchstaben und an die Bedeutung jener Buchstaben. Vielleicht dringen auch noch Eindrücke von den Anzeigen in der Zeitung zu ihm durch. Wenn wir die Zeitung lesen, kommen viele Reize auf uns zu, wenngleich wir sie nicht alle aufnehmen. Man kann eine Zeitung lesen, ohne nur eine Anzeige zu sehen, während die Reize derselben uns doch erreicht haben müssen. Der Mann liest über Israel und ist davon absorbiert. Es ist ein fesselnder Artikel, und dann ist er dort in dem, was Israel heisst, wenngleich er nicht leibhaftig dort ist. Der Mann ist so sehr dort, dass er vergisst, wie langweilig es ist, so lange ein Bein über das andere geschlagen zu halten. Das kann uns allen passieren. Wenn uns etwas fasziniert, vergessen wir den Leib; wir übergehen den Leib bei der Sache, die uns fesselt, und können denselben in einer sehr unbequemen Lage halten. Der Mann ist so sehr absorbiert, dass er auch absolut nicht hört, was neben ihm, in einem anderen Zimmer, geschieht. Für uns ist nicht wichtig, was dort geschieht. Es gibt Stimmen, Geräusche. Der Mann aber hört nichts davon. Wir kennen es alle, dass es Laute gibt, Reize, die wir dennoch nicht wahrnehmen. Physiologisch ist es eigentlich nicht gut möglich, Reize zu empfangen und sie dennoch nicht wahrzunehmen. Unser Mann bekommt vielleicht wenig Reize, die er aufnimmt, und viele, die er nicht aufnimmt. Es kann geschehen, dass während eines Gesprächs Verkehrslärm um uns herum ist. Wenn wir von dem Gespräch eine Tonbandaufnahme machen, können wir später, wenn wir die Wiedergabe dieser Aufnahme hören, staunen über den grossen Lärm, den wir während des Gesprächs eigentlich nicht gehört haben. So ungefähr geht es dem Manne, der in seine Lektüre über Israel vertieft ist. Er hört die Reize nicht. Aber jetzt wird es noch lärmiger, und er beginnt etwas zu hören. In welcher Weise beginnt er zu hören ? Wie wird das Hören zuerst offenbar ? Zunächst wird das Hören offenbar als «gestörte Lektüre». Er hört, dass etwas los ist mit

dem Aspekt der Buchstaben in der Zeitung, und mit der Weise, wie er ja oder nein durch die Lektüre in Israel sein kann. Dasjenige, was er realisiert, das Sein-am-Ort-wo-die-Lektüre-spielt, wird von dem Lärm gestört. Dadurch merkt er, dass es neben ihm lärmig ist. Sein Hören war Sehen. Sein Hören-dort war Sehen-hier.

Der gleiche Mann am gleichen Ort, in einem anderen Zimmer

Ich hoffe, dass ich Ihnen dies erklärt habe, denn ich möchte einige landläufige Auffassungen bei Ihnen niederreissen, wo dies nicht schon lange geschehen ist. Die bekannte Notverteilung von Augen, Ohren und anderen wahrnehmenden Organen und die Reize dazu taugen für die Physiologie, aber nicht fürs tägliche Leben. Im täglichen Leben werden die Funktionen des Leibes durcheinander geschoben, so dass das Auge bieten kann, was die Beine angeht, und die Beine bieten, was das Auge betrifft.

Schliesslich macht die widerspenstige Zeitung dem lesenden Manne doch klar, dass im anderen Zimmer etwas los ist. Er legt die Zeitung nieder, steht auf, geht zur Türe, bückt sich und schaut durchs Schlüsselloch. Was er im anderen Zimmer sieht, ist noch fesselnder, als die Zeitung schon war. Was es genau ist, spielt keine Rolle. Wichtig ist die Frage: Wo *ist* der Mann, wenn er sich fesseln lässt, dort im anderen Zimmer? Am Ort, wo er steht, oder am Ort, wo er sich verwirklicht?. Natürlich ist der Mann dort, wo er sich verwirklicht, das Weitere übergeht er. Er übergeht seinen Leib. Er übergeht alle Sinnesorgane und alle Leiden, die ihn vielleicht quälen, indem er sich verwirklicht in dem anderen Zimmer. Er *ist* dort im anderen Zimmer.

Wenn Sie hiermit übereinstimmen, sind Sie wahrer Existentialist. Das Wort Existenz bedeutet «Anderswo-sein». Der Existentialismus, anfangend bei Karl Jaspers, Brentano und Husserl, hat unsere Ideologie verwirrt. Nach diesem Denken ist der Mensch am ehesten dort zu finden, wo er *nicht* steht. Wenn ich Ihnen das sage, bin ich auch nicht hier, wo ich jetzt stehe – ja schon, natürlich indem ich realisiere, dass ich hier stehe. Eben war ich Minuten lang bei dem Manne, der in Israel war, und vielleicht war ich selber wohl auch einen Augenblick in Israel. Es ist oft schwer zu sagen, wo man genau ist, sicher ist aber, dass ich nicht war, wo ich jetzt stehe. Meine Stimme klingt an Ihr Ohr und nicht bei mir. Wenn eine Mutter nach ihrem Kinde schreit, das am Ufer eines Teiches in Ge-

fahr ist, dann ist ihr Schreien bei dem Kind und nicht bei ihrem Munde. Klar, wenn man die Stimme in Dezibeln misst, dann ist die Stimme viel mehr beim Munde der Mutter als bei den Ohren des Kindes. Aber mit Dezibeln geraten wir wieder in die Denkweise von Descartes. Die Stimme der Mutter ist beim Kind. Und wo waren Sie vorhin ? Sie waren auch am Ufer des Teiches bei jenem Kinde – durch meine Worte. Es ist eine komplizierte Sache, aber ich versichere Ihnen, dass Sie nicht waren, wo Sie jetzt sitzen.

Unser Mann befindet sich im Zimmer jenseits der Türe mit dem Schlüsselloch. Es ist schwer zu sagen, wie er sich dort verwirklicht. Er verwirklicht sich dort zunächst als Auge. Denn dass wir Augen haben, bedeutet vor allem, dass es eine Welt von Licht und Farbe gibt, es bedeutet nicht an erster Stelle, dass wir im Gesicht zwei Kugeln herumtragen. Letzteres gehört zur Anatomie und zur Physiologie. Im täglichen Leben bedeutet «Augen haben»: eine sichtbare Welt haben, in Sichtbarkeiten leben. Das Auge und auch das Ohr unseres Mannes liegen im Zimmer drüben, und vielleicht liegt dort sogar sein ganzer Leib. Wenn wir voraussetzen, dass im Zimmer nebenan sexuell Interessantes geschieht, verwirklicht der Mann sich in jenem Zimmer vielleicht hauptsächlich als Penis.

Autofahren

Noch ein Beispiel. Sie sitzen in einem Auto und fahren. Sie fahren sehr schnell. Von wo aus werden Sie beim Fahren gelenkt ? Von Ihrem Gehirn aus oder von der Strasse aus ? Nun, vom Gehirn aus, insofern Sie die Anatomie und die Physiologie in Ehren halten. Wenn Sie aber realisieren, *was geschieht*, wenn Sie in Ihrem Auto fahren, dann werden Ihre Bewegungen von der Strasse aus gelenkt. All dasjenige, was vor Ihnen geschieht, das ist, wo Sie sich verwirklichen. Sie übergehen Ihr Auto, Ihre Beine, Ihre Hände, Sie übergehen alles und verwirklichen sich fortwährend als Strasse, und von dieser Strasse werden Sie gelenkt. Bevor Sie es wissen, hat Ihr Fuss am Fusshebel *gesehen*, was auf der Strasse geschieht. Merkwürdig gesagt: das neurologische Zentrum Ihres Körpers liegt auf der Strasse.

Psychologie

Unser Mann verwirklicht sich im anderen Zimmer. Was ist die Psychologie des Mannes, der gebückt vor dem Schlüsselloch steht ? Die Psychologie dieses Mannes ist: das andere Zimmer. Kann man

denn seine Psychologie sichtbar machen, indem man von diesem Zimmer eine Photo macht? Nein, sicher nicht. Es gibt unzählige Sachen im Zimmer, die der Mann nicht realisiert. Es hängt zum Beispiel ein schönes Gemälde an der Wand, er aber wird es nicht sehen. Er wird den Bodenbelag nicht sehen. Er wird auch später nicht wissen, was für ein Teppich am Boden lag. Aber was im Zimmer vor sich geht, das sieht er, in seiner Weise natürlich, das heisst, vollgegossen mit Bedeutungen, Deutungen aus *seinem* Leben. Die Psychologie des Mannes, der gebückt vor dem Schlüsselloch steht, ist die *Psychologie jenes anderen Zimmers.*

Der Leib als Existenz

Die *erste* Psychologie des Menschen ist die Psychologie des «ex», des «ex» von «ausserhalb», des «ex» von Existenz. Aber auch die *erste* Anatomie und die *erste* Physiologie sind Attribute des «ex». Unser leibliches Dasein ist erstens das Dasein einer Welt. Wir übergehen uns selbst und unsere Organe ständig, um uns in der Aussenwelt zu verwirklichen. Es ist vielleicht etwas schwierig, dass wir die Anatomie und die Physiologie jenes Mannes im anderen Zimmer suchen müssen, zuallererst wenigstens. Wir können sogar krank sein in einem anderen Zimmer. Ich glaube, dass viele Menschen krank sind, dort in «dem anderen Zimmer», in dem Fabrikraum, in dem Erholungsheim oder in dem Touristenzentrum. Unsere Krankheit ist zuallererst eine Sache des Exterieurs.

Wir verwirklichen uns dauernd in dem Exterieur. Wir übergehen uns selbst dauernd. Und dort, in dem Exterieur, können sich Konflikte ergeben, dort kann eine Krankheit entstehen.

Der Zuschauer im dritten Raum

Wir nehmen an, dass es neben den zwei Zimmern noch ein drittes Zimmer gibt, und in dem dritten Zimmer sitzen wir, Sie und ich. Wir können in das Zimmer sehen, wo der Mann gebückt vor dem Schlüsselloch steht. Wir sind von ihm getrennt mittels eines «half-way screen», das heisst: der Mann glaubt, da stehe ein grosser Spiegel; wir aber sind besser belehrt, denn wir können hindurch sehen und den Mann beobachten.

Für uns liegt die Sache anders! Dieser Mann kann sich übergehen und sich im anderen Zimmer verwirklichen, leiblich, anatomisch, physiologisch und psychologisch, soziologisch oder wie man es nennen will. Für uns aber gibt es dort nur einen gebückten Men-

schen, der ein Schauspiel sieht, das wir nicht kennen, von dem wir aber sagen können, es müsse sehr interessant sein, da niemand so lange gebückt bleiben kann, es sei denn, er lasse sich sehr fesseln und vergesse sich selbst gewaltig.

Wir im dritten Zimmer sind im Ganzen Aussenseiter. Wir unterscheiden Person und Exterieur. Sogar unterscheiden wir einen Leib und eine Person. Wir sagen zum Beispiel: «Der Mensch hat einen schlechten Charakter, sonst schaute er nicht durchs Schlüsselloch.» Vielleicht unterscheiden wir noch mehr. Vielleicht sagen wir, der Mensch sei gespannt. Er zittere ein wenig dort vor dem Schlüsselloch: «Sieh, wie der gespannt ist.» Er habe vielleicht vermehrten Blutdruck; in Gedanken messen wir schon seinen Blutdruck. So können wir alles mögliche messen und um diesen Mann eine ganze Psychologie aufbauen, wenn wir wenigstens erfinderisch sind; vielleicht ist die Psychologie nicht einmal unrichtig.

Wir Aussenseiter unterscheiden: ein Exterieur, einen Leib und eine Seele. Das heisst: das Paradigma des Descartes kam «aus dem dritten Zimmer», in dem sich Menschen befinden, die keinen Anteil haben. Der Nichtteilnehmer, der unbeteiligte Zuschauer unterscheidet *Exterieur, Leib und Seele.*

Die nichtbeteiligte medizinische Wissenschaft

Die medizinische Wissenschaft war bis vor kurzem ausschliesslich eine Wissenschaft derjenigen, die entfernt, durch einen «halfway screen», die Sache beobachteten. Die Wissenschafter sahen: ein Exterieur (das als unwichtig betrachtet wurde), einen Leib (der schon, ja, sogar als sehr wichtig betrachtet wurde) und auch noch eine Person (die wieder als unwichtig betrachtet wurde). Jetzt werden wir aber konfrontiert mit einer anderen medizinischen Wissenschaft. Ich habe Sie doch gebeten, zu glauben – was ich selbst leidenschaftlich tue –, dass Anatomie, Physiologie, Pathologie und Psychologie Angelegenheiten des «ex» sind.

Etwas über eine junge Dame von 16 Jahren

Stellen Sie sich vor, dass eine junge Dame von 16 Jahren einen Abend ausgehen und sich zum erstenmal etwas aufgeputzt zeigen will. Heimlich – denn ihre Eltern dürfen davon nichts wissen – hat sie Wangenrot und andere zarte Farben gekauft, und in ihrem Zimmer macht sie sich schön. In ihrem Zimmer pflegt sie den Leib des anatomischen Lehrbuches – könnte man sagen. Dann verlässt sie

ihr Zimmer, verabschiedet sich eilig von ihren Eltern. «Ade, Vater, ade, Mutter!», flüchtig durch die Türspalte. Wenn sie das sagt, hat sie dann auch Wangenrot auf den Wangen, oder ist die künstliche Farbe zeitweilig verschwunden? Wenn sie sich verabschiedet, ist alles einen Augenblick weg. Wenn sie die Türe geschlossen hat, ist alles wieder am Ort. Sie betritt die Strasse, und dann ist es erst recht und fest am Ort. Aber wo ist dann dieser Ort? *Auf der Strasse*, in diesem Fall, denn die Strasse sieht anders aus, wenn man als junge Dame die Strasse mit «painted lips and painted eyes» betritt, als ohne all das.

Wenn Sie sich das nicht vorstellen können oder es einfach nicht glauben, dann lade ich Sie ein, Ihre Kleider auszuziehen und auf die Strasse zu gehen. Sie werden sehen, wie Ihre Nacktheit um Sie herum auf der Strasse liegt. Die Beschaffenheit unseres Leibes ist ständig zugegen durch die Sachen um uns herum. Wir können keine andere Krawatte umbinden, ohne dass sich die Strasse um uns herum ändert.

So geht es der jungen Dame auch. Durch ihr Make-up bekommt die Strasse einen irgendwie anderen Anblick. Die Strasse ist jetzt zum Jagdgebiet geworden. Da geht sie denn und kommt an einer Gruppe von vier oder fünf halbwüchsigen Jünglingen vorbei. Sie geht weiter und hört durch die scharrenden Füsse und den Klang der Stimmen, dass ihr nachgeschaut wird. Oder sieht sie es vielleicht auch? Ja, sie sieht es gleichfalls (wenn sie auch nicht zurückschaut), sie nimmt visuell wahr (sei es nicht mit gerichteten Augen), dass die Jünglinge sich umdrehen und ihr nachschauen. Wie geht sie weiter? Ich nehme an, dass sie auf diesem Jagdgebiet noch ziemlich unerfahren ist. Dann geht sie unfrei weiter, denn sie wird von fünf Augenpaaren gebunden, und dann geht man als sehr Jugendliche unfrei, in Miniröcklein, mit hohen Absätzen und mit «painted lips and painted eyes».

Die dritte Form des Leibes

Und so gelangen wir zur dritten Auffassung der Anatomie, Physiologie und so weiter, und auch der Krankheitslehre. Ein Mensch kann krank sein wegen der übermässigen Anwesenheit *vom Auge eines Fremden* auf seinem Leib. Ich denke hier zunächst an Neurotiker. Sie kommen fast alle in mein Zimmer als Menschen «unter dem bösen Blick», Menschen, die sich ständig angeschaut fühlen. Aber Sie kennen das Gefühl selber natürlich auch, dass ein

kühler Blick auf Sie gerichtet ist. Eigentlich leben Sie doch den ganzen Tag unter den Blicken anderer, die dann aber nicht ständig so negativ zu sein brauchen, sondern auch positiv sein können.

Stellen Sie sich vor, dass nicht wir im dritten Zimmer sitzen, sondern dass sich ein Mann in jenem Zimmer befindet. Und dieser Mann ist der Freund des Mannes, der durchs Schlüsselloch schaut, mit welchem letzterer überdies oft durch Schlüssellöcher geschaut hat. Wenn der Mann durch die Türe Zimmer eins betritt, wird der erste Mann sagen: «Oh, bist du es, du machst mich furchtbar erschrecken! Schau mal her, was es hier zu sehen gibt!» Dann ist unser Mann sogar noch mehr in jenem zweiten Zimmer. Er ist dann noch mehr imstande, seinen Leib zu verlassen. Er ist nicht nur mit zwei Augen im zweiten Zimmer, sondern mit vier. Er schaut durch vier Augen in das Zimmer, wenngleich er der Physik nach nur mit einem Auge durchs Schlüsselloch schaut. Mit wie vielen Augen sind Sie in Ihrem eigenen Haus? Nicht mit zwei.

Drei «Formen» von Krankheit

Wie gesagt entsteht durch den Blick eines anderen ein drittes Gebiet der Physiologie, Anatomie und so weiter. Das dritte Gebiet entsteht, wenn wir uns angeschaut fühlen, und so fühlen wir uns tagsüber fast ständig. Angeschaut werden kann positiv sein, es kann negativ sein, mit allen Abstufungen dazwischen. Ich glaube, dass viele Menschen sich täglich beim Arzt melden, weil das Auge eines anderen eine zu hemmende, eine zu üble, eine zu erstarrende Funktion hat.

Versetzen Sie sich in den Mann vor dem Schlüsselloch im Moment, da er sich durch das Hüsteln von uns angesehen weiss. In dem Augenblick, da er das Hüsteln hört, geschieht verschiedenes auf und in seinem Rücken. Ich glaube sogar physiologisch. Muskeln werden sich zusammenziehen, Blutgefässe sich verengen, eine Steifheit wird entstehen, die auch physiologisch begründet ist.

So gibt es drei *Formen* des Leibes, drei *Formen der Anatomie* sogar, drei *Formen der Physiologie*, drei Formen des menschlichen Lebens. Ich bin wenig auf Einzelheiten eingegangen, aber Sie können meiner Geschichte vieles beifügen. Es gibt auch *drei Formen der Krankheit*. Man kann am Exterieur erkrankt sein, man kann am Leib erkrankt sein, wie es uns aus den Lehrbüchern bekannt ist, und man kann von und an dem Auge eines anderen erkrankt sein.

Die Vielfältigkeit unseres Daseins

Was die letzte Form anbelangt, glaube ich noch etwas hinzufügen zu müssen. Die zwischenmenschliche Beziehung von Mensch zu Mensch, die in der Krankheitslehre so wichtig ist und die von der offiziellen Heilkunde so sehr vernachlässigt wurde, darf hier in Ihrer Mitte wohl betont werden. Deshalb gebe ich folgendes Beispiel, das in das zuletzt besprochene Gebiet gehört und das die Vielfältigkeit unseres Daseins hoffentlich noch besonders betonen wird. Ich denke, dass viele Patienten krank sind wegen der Vielfältigkeit ihrer Beziehungen zu anderen.

Das glücklich verheiratete Ehepaar

Ich nehme als Beispiel – H. S. Sullivan entlehnt – ein glücklich verheiratetes Ehepaar. Der Mann ist Geschäftsmann, Fabrikdirektor, schlau und intelligent und so kompetent, dass die Fabrik blüht. Der Mann widmet derselben all seine Aufmerksamkeit. Aber doch nicht alle Aufmerksamkeit, denn er hat schon auch einige Aufmerksamkeit für dasjenige, was seiner Frau wichtig erscheint. Seine Frau hält zufällig vollkommen andere Sachen für wichtig als die, welche der Direktor für wichtig ansieht.

Seine Frau ist künstlerisch veranlagt, sie spielt nicht übel Klavier, sie liebt Gemälde, geht gerne in Museen; sie hat ihren Mann in diese Sachen eingeführt, als sich herausstellte, dass er auf diesem Gebiet eine vollkommene Null war.

Wenn sie gemeinsam in die Ferien gehen, besuchen sie bestimmt immer ein Museum, und dann erzählt sie ihm, was da hängt, und so weiss er schon dieses und jenes. Er kann einen Dali von einem Rubens unterscheiden. Hin und wieder finden bei ihnen zu Hause Abendgesellschaften statt, «kulturelle Abende» genannt, wo Bekannte eingeladen werden, die auch Interesse haben für Kultur, Musik, Malerei und dergleichen. Dann wird ein kleiner Vortrag gehalten, dem er in voller Zufriedenheit beiwohnt. In solchen Augenblicken ist er zufrieden mit seinem Leben und stolz auf seine Frau. Wenn der Vortrag vorüber ist, machen sie einen Rundgang durch sein Haus. Dort hat er sein Zimmer, in dem einige schöne Gemälde hängen. Die Gemälde hat er mit seinem sauer verdienten, aber doch reichlichen Geld gekauft. Dann zeigt der Mann seine kostbaren Gemälde, von denen er vor seiner Heirat nichts gewusst

hatte und über die er jetzt einiges mitzuteilen vermag. Ein glücklich verheiratetes Ehepaar – das wird jeder bejahen.

Die Störung des Glücks

Eines Abends kommt der Mann nach Hause und findet Zeit für einen Aperitif. Während die Frau ihm einschenkt, fragt sie: «Was hast Du heute getan, ist nicht etwas Wichtiges passiert?» Der Mann antwortet: «Nein, es war ein gewöhnlicher Tag, es ist nichts Wichtiges passiert, nur habe ich mit Herrn A. zu Mittag gegessen.» Darauf sagt sie: «Wie oft siehst Du diesen Kerl noch?» Herr A. ist ein Allround-Geschäftsmann, der von Dali und Kultur nie etwas gewusst hat und auch nie etwas wissen wird. Sie verachtet den Mann, und sie hat ihre Verachtung in den Worten «Wie oft siehst du diesen Kerl noch?» mitklingen lassen. Was geschieht? Der Mann liest die Zeitung, der Aperitif steht neben ihm, und seine liebhabende Frau hat eine unfreundliche Bemerkung gemacht. Im Augenblick, da er diese hörte, kneift er die Zeitung ein wenig zusammen, sieht mit einem scharfen, aggressiven Blick nach seiner Frau, wird kurz rot im Gesicht und bekommt ein würgendes Gefühl in der Kehle. Das alles dauert nur eine Sekunde. Darauf lässt er seine Hand entspannen, sein Gesicht wird bleich, das würgende Gefühl in der Kehle verschwindet, und er sagt nichts. Nach einer kurzen Pause und vielleicht einem Schlucken bemerkt er: «Hin und wieder». Das «Hin und wieder» wird etwas heiser ausgesprochen. «Wie oft siehst Du diesen Kerl noch?» «Hin und wieder.» Nach einer Viertelstunde gehen sie zu Tische. Er reckt sich aus und sagt: «Ah, wie müde ich bin» und denkt: «Wie ist das möglich? Den ganzen Tag war ich so fit?». Bei Tische stellt er fest, dass er keinen Appetit mehr hat, und denkt: «Wie komisch, eben hatte ich Appetit und jetzt nicht mehr». Seine Frau fragt: «Du bist doch nicht krank?», und er antwortet: «Meine Kehle ist etwas rauh». Das stimmt auch, denn seit jener Bemerkung ist er immer noch etwas heiser. «Wir gehen früh zu Bette», sagt sie zu ihm. Dann gehen sie zu Bett, sie versuchen den geschlechtlichen Umgang, und er ist impotent. «Na!» sagt seine Frau, «dann bist Du doch sicher krank», und sie legen sich schlafen. Am folgenden Tag ist alles wieder normal. Denn so sind wir. Wir können sehr viel einkassieren, sogar von den am meisten Geliebten.

Jetzt nehme ich bei diesem Ehepaar an, dass dasselbe öfter geschieht. Er ist öfter unter dem Blicke seiner Frau. Das Wort «Blick» ist weit gemeint: dieser liebende, manchmal auch verachtende Blick seiner Frau. Seine Frau äussert sich öfter in jener Art, und er reagiert

öfter in jener Weise. Sie können sich vorstellen, dass der Mann eines Tages zum Hausarzt geht und sagt: «Herr Doktor, in den letzten Monaten bin ich müde.» Es ist nicht ausserordentlich, dass jemand unter ähnlichen Umständen dauernd müde wird, dauernd verkrampft, dauernd schlaflos, dauernd unvermögend oder dauernd Rückenschmerzen hat. Dies sind alles bekannte Klagen.

Der Hausarzt

Der Hausarzt untersucht unseren Direktor und findet nichts! Der Hausarzt fragt ihn, wie es in seinem Leben gehe. «Alles geht sehr gut.» Auch im Geschäft gehe alles ausgezeichnet, keine Schwierigkeiten, keine Streiks, guter Verdienst. Auch zu Hause gehe es sehr gut, eine gute Frau, liebe Kinder, ein schönes Haus; nichts los. Spricht der Mann die Wahrheit ? Ja, er spricht die Wahrheit. Aber der Mann geht immer wieder zum Hausarzt, wegen Rückenschmerzen, wegen Müdigkeit, vielleicht wegen ein wenig Hypertension. Der Hausarzt ist nicht mehr sicher und schickt den Direktor zum Internisten.

Der Internist

Der Spezialist untersucht den Direktor und findet nichts. Das geht so eine Weile, und dann sagt der Internist: «Ich will Sie einige Zeit hospitalisieren, denn ich halte eine vollständige Untersuchung für notwendig.» Was findet er ? Nichts! Was sagt dann der Internist ? Bis vor kurzem würde er gesagt haben: «Eigentlich fehlt Ihnen nichts, nehmen Sie diese Tablette, es bessert von selber.» Aber der moderne Internist sagt: «Gehen Sie einmal zum Psychiater.»

Der Psychiater

Was tut der Psychiater ? Der Psychiater tut es ganz anders, er sieht nicht so sehr den anatomischen, physiologischen Leib des Patienten an. Er nimmt an, dass der Hausarzt und der Internist diesen genügend nachgesehen haben. Er nimmt an, dass mit dem paradigmatischen Leib des Descartes nichts los ist. Wie findet der Psychiater heraus, wo der Hase im Pfeffer liegt ? Der Psychiater erhält die gleichen Antworten wie der Hausarzt. Vielleicht sagt dann der Psychiater: «Ich möchte, dass Sie auf Ihre Träume achten», und vielleicht findet er dann einen Traum, in dem sich die Aggression des Mannes gegen seine Frau offenbart. Dann ist der Psychiater zufrieden.

Worum es im Zimmer des Psychiaters, des Psychotherapeuten im allgemeinen geht, ist die Zwiefältigkeit oder die Vielfältigkeit des

Lebens festzustellen und zu entdecken, ob aus dieser Vielfältigkeit heraus, aus diesem Zusammenleben des Direktors und seiner Gattin, das körperliche Leiden, die Krankheit zu verstehen ist. Der Psychotherapeut versucht den Patienten aus dem Paradigma der zwischenmenschlichen Beziehungen zu verstehen.

Die Vielfältigkeit von dem, was «Krankheit» heisst

Hiermit gelange ich an das Ende meines Referates. Was ich habe tun wollen, tat ich zum Teil unnötig. Ich glaube nicht, dass Sie alle noch ausschliesslich schwören bei der Denkweise von Descartes. Aber dennoch ist es so, dass diese Denkweise uns ständig begleitet, wir kommen von derselben nicht richtig los. Eigentlich glauben wir trotz allem an die Anatomie und die Physiologie des Lehrbuches. Und zu ihnen zähle ich mich auch. Die jahrhundertalte Tradition ist derart stark, dass sie sich behauptet, wenngleich sie eigentlich überholt ist und als deutlich einseitig entlarvt worden ist.

Ich habe Ihnen heute zeigen wollen, dass es eine Einseitigkeit ist, nur zu glauben an dasjenige Paradigma, das der Anatomie und der Physiologie zugrunde liegt und das auch die Psychologie des «Subjekten» trägt. Wir verwirklichen uns zuallererst als Exterieur, als Welt, als Zimmer, als Landschaft, als Strasse. Dort verwirklichen wir unsere ursprüngliche «Anatomie», dort auch entstehen zahlreiche Störungen und Krankheiten. Ein Mensch kann erkranken an seinem Studierzimmer, an seinem Wohnzimmer, an seinem Garten oder an dem Garten des Nachbarn; an dessen Fernsehgerät. Des weiteren kann man erkranken am Gebiet der zwischenmenschlichen Beziehungen; wahrscheinlich ist das Gebiet noch viel grösser, denn im Garten des Nachbarn gibt es den Nachbarn selber, und im Wohnzimmer, in dem man krank ist, die eigene Gattin oder die Tochter oder den verwünschten Schwiegersohn.

So werden zwei Gebiete den üblichen Gebieten, die der Arzt kennt, hinzugefügt. Im zweiten hinzugefügten Gebiet, demjenigen der zwischenmenschlichen Beziehungen, liegt die Vielfältigkeit unseres Daseins, in dem wir mit mehr als einer Zunge sprechen, während wir doch immer die Wahrheit zum Ausdruck bringen.

Nach meiner Überzeugung verhält es sich so mit unserem Dasein. Wenigstens heutzutage verhält es sich mit unserem Dasein so. Denn, obzwar ich hoffe, Sie heute dazu bewegt zu haben, nach einem anderen Paradigma zu denken, will ich es doch für sicher hal-

ten, dass wir mit der Zeit eingeladen werden, nach wieder einem anderen Denkschema zu denken.

Charakteristisch für unser Dasein ist, dass es sich ändert, dass es immer neue Daseinsmöglichkeiten öffnet und dass man in diesen neuen Daseinsmöglichkeiten auf stets neue Weise krank sein kann. Charakteristisch für unsere Zeit ist, dass wir diesen Tatbestand erstmals erkennen. Dieser neuen Erkenntnis zufolge sitzen Sie, meine Damen und Herren, jetzt hier. Ich hoffe, dass Sie mit den zwei hinzugefügten Bereichen der Leiblichkeit und Krankheit – welche beide gerade Gebiete Ihrer Arbeit sind – etwas mehr vertraut wurden. Ihnen fällt nun die Aufgabe zu, aus Betrachtungen, wie sie heute von mir angestellt worden sind, konkrete Arbeit zu machen!

Spontaner anhaltender Applaus verdankte die Ausführungen, welche die Teilnehmer von Anfang bis Schluss im Bann zu halten vermochten.

Nachdem der Sekretär des Ständigen Kongressausschusses die nötigen Informationen zu der am Nachmittag stattfindenden ersten Gesprächsrunde der Diskussionsgruppen gegeben hatte, erklärte *Dr. B. Gilg* die erste Kongress-Sitzung als beendet.

Die offiziellen Gäste waren zusammen mit dem Altkatholischen Episkopat, den Mitgliedern des Ständigen Kongressausschusses und der lokalen Organisation, den Referenten sowie den Vertretern des Kirchenrates beim Mittagessen Gäste der christkatholischen Kirchgemeinde Luzern.

Punkt halb 3 Uhr fuhren Sonderbusse die Teilnehmer zu dem etwas ausserhalb der Stadt gelegenen modernen Schulhaus «Schädrüti», wo sich nach kurzer Zeit die acht deutschsprechenden Gesprächsgruppen – die Gruppen zu den Themen 4 und 6 mussten infolge besonders starken Interesses doppelt geführt werden – mit ihren Gesprächsleitern und den aus ihrer Mitte bestimmten Protokollführern in den zugewiesenen Räumen an ihre Arbeit machten. Die französischsprechenden Kongressbesucher beschäftigten sich unter Leitung von *Pfr. F. Murbach (Genf)* im benachbarten römisch-katholischen Kirchgemeindehaus nach eigenem Gutdünken mit der Thematik des Kongresses, während *Padre L. Caroppo (Scandiano)* mit seiner italienischen Gruppe im christkatholischen Gemeindesaal ebenfalls lebhaft diskutierte. Die englischsprechenden Gäste trafen sich mit einigen altkatholischen Theologen zu einem Dialog, der hauptsächlich die gegenseitigen Beziehungen und damit zusammenhängende Probleme betraf.

Diese Diskussionsgruppen beschäftigten sich mit den folgenden Gruppenthemen:

Gruppe 1: Was erwarten wir vom Leben? (Leitung *Pfr. Dr. E. Kreuzeder, Wien);*
Gruppe 2: Lebensqualität *(Frau Dr. E. Kreuzeder, Wien);*
Gruppe 3: Erlebtes Christentum? Was heisst Christ sein? *(Prof. Dr. P. J. Maan, Arnhem);*
Gruppe 4a/4b: Lebt die christliche Gemeinde – fördert oder hindert sie das Leben? *(Oskar Kamber, Thun) / (Pfr. E. Nickel, Freiburg i. Br.);*
Gruppe 5: Geistliches Leben *(Pfr. F. Soder, Petit Lancy);*
Gruppe 6a/6b: Gemeinsames Leben *(Pfr. H. Vogt, Schaffhausen) / (Pfr. R. Lauber, Trimbach).*

Nach Abschluss dieser ersten Gesprächsrunde trafen sich Gesprächsleiter und Schriftführer mit dem Sekretär des Ständigen Kongressausschusses zu einem ersten Gedankenaustausch über die gemachten Erfahrungen und den Verlauf der Diskussion in den einzelnen Gruppen. Dabei ergaben sich auch die Ansatzpunkte für die Weiterführung des Gesprächs am nächsten Tag.

Um 19.30 Uhr fanden sich die Teilnehmer im Foyer des Kunst- und Kongresshauses zum Aperitif und zum anschliessenden offiziellen Bankett ein. In dessen Verlauf hiess *der Kongresspräsident Dr. B. Gilg* die festliche Tischgemeinschaft herzlich willkommen. Als einem Bauingenieur bereitete es ihm keine Mühe, unsere Kongresse mit einem Pumpwerk zu vergleichen, das zwar weit weniger spektakulär als antike Aquädukte die Wasserversorgung einer Region sicherstellt, aber doch lebensnotwendig ist. – Der Schultheiss des Standes Luzern, *Regierungsrat Dr. C. Mugglin*, entbot dem Kongress die Grüsse von Kanton, Stadt und Bürgergemeinde Luzern. Er erinnerte an die leidenschaftlichen Auseinandersetzungen, die noch in vollem Gange waren, als 1892 dieser Kongress erstmals in Luzern tagte. Zwar gebe es auch heute immer noch die Konservativen und die Liberalen, auch das konfessionelle Kräfteverhältnis habe nur geringe Verschiebungen erfahren, aber das geistige Klima sei anders geworden. Der Redner zitierte den ebenfalls im Saale anwesenden römisch-katholischen Theologen *Prof. Dr. Victor Conzemius* (Luzern), der in «Stimmen der Zeit» zum 100jährigen Bestehen der christkatholischen Kirche u. a. schrieb: «Mit Überraschung stellt der römische Katholik heute fest, dass die

Stossrichtung dieser Reformansätze in den letzten zehn Jahren in seiner Grosskriche rezipiert wurde. Doch eigentlich nicht nur die Stossrichtung, sondern eine Reihe konkreter Reformen, die die Altkatholiken vor hundert Jahren einführten, haben sich in der römisch-katholischen Kirche im Zug des Zweiten Vatikanums durchgesetzt. Dazu gehören: die Muttersprache in der Liturgie, der Gemeindecharakter der Messe, die Wiederbelebung der synodalen Strukturen, die Aktivierung der kirchlichen Verantwortlichkeit des Laien, die bischöfliche Kollegialität, die Öffnung auf die anderen Kirchen. Andere Reformen, wie z. B. die Entflechtung von Priestertum und Zölibat, stehen der römisch-katholischen Kirche noch bevor.» Im weiteren erinnerte der Sprecher an den bedeutsamen konservativen luzernischen Staatsmann Anton Philipp von Segesser, dessen Ideen seiner Zeit weit voraus waren und deshalb nicht die ihnen zukommende Beachtung fanden. Luzern sei aber auch stolz darauf, dass der erste christkatholische Bischof der Schweiz, Dr. Eduard Herzog, ein Luzerner gewesen sei, wie auch der Christkatholizismus integrierender Bestandteil luzernischer Geistesgeschichte bleibe. Anschliessend streifte Dr. Mugglin die vielfältigen ökumenischen Beziehungen des Altkatholizismus und gab dem Wunsche Ausdruck, dass auch dieser XXI. Internationale Altkatholikenkongress denselben Geist christlicher Brüderlichkeit ausstrahlen möge.

Als Primas der altkatholischen Kirchen dankte *Erzbischof Marinus Kok* (Utrecht) der schweizerischen Schwesterkirche und insbesondere der Kirchgemeinde Luzern für die umsichtige Vorbereitung und Organisation dieses Kongresses. Wenn in den vergangenen Jahren immer wieder die Frage gestellt wurde, ob diese Kongresse noch sinnvoll seien, so sei wohl zu prüfen, ob sie künftig nicht auch in anderen Formen durchführbar seien. Aber als Orte der Begegnung müssen sie uns unbedingt erhalten bleiben!

Im Verlauf des Abends trug der Jodlerklub «Pilatus» Luzern eine Reihe bodenständiger Jodellieder vor und erntete damit bei allen Teilnehmern begeisterten Beifall.

Zweiter Kongresstag, Freitag, 20. September

Obwohl der *anglikanische Gottesdienst* bereits auf 7.30 Uhr angesetzt war, feierte eine überaus zahlreiche Gemeinde mit und bekräftigte so aufs neue, dass die Abendmahlsgemeinschaft zwischen Altkatholiken und Anglikanern eine lebendige Wirklichkeit ist. Zelebrant dieser Holy Communion war der Lordbischof von Chelmsford, *Rt. Rev. John Trillo*, assistiert durch *Rt. Rev. David B. Reed* (USA), *Rev. D. Murfet* (Rom) und *Rev. H. Brandreth* (London).

2. Kongress-Sitzung

Zu Beginn erteilte der Kongresspräsident *Dr. B. Gilg* wiederum mehreren offiziellen Gästen das Wort, um im Namen ihrer Kirchen oder Institution den Kongress zu grüssen.

Als erster sprach namens des Evangelischen Kirchenbundes der Schweiz Pasteur *Charles Bauer* (Le Locle).

Rt. Rev. A. M. Rysz (Scranton, USA) überbrachte die Grüsse der polnisch-nationalen Kirche, deren Primas Dr. Thaddäus F. Zielinski und seiner übrigen Mitbischöfe. Er erinnerte an die in Utrecht erfolgte Konsekration ihres ersten Primas Francis Hodur, welche für die Existenz und das seitherige Wachstum seiner Kirche lebenswichtig war. Gleichzeitig sprach er auch im Namen der beiden anwesenden Mitbischöfe J. Pekkala und T. R. Majewski und deren altkatholischen Kirche Polens und wünschte der Tagung Gottes Segen.

Die Grussbotschaft des anglikanischen Bischofs von Fulham, Rt. Rev. J. Satterthwaite, verlas *Rev. David Murfet* (Rom) (siehe Anhang S. 78 f.).

Im Auftrag des Vatikanischen Sekretariates für die Einheit sprach hierauf *Mgr. E. Salzmann* (Rom) (siehe Anhang S. 81 f.).

Schliesslich sprach der Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen, *Dr. Konstantin Patelos* (Genf), zur Versammlung (siehe Anhang S. 82 ff.).

Mit einem Wort des Dankes für diese Grussbotschaften und den darin zum Ausdruck kommenden Geist der Verbundenheit mit den altkatholischen Kirchen leitete *Dr. B. Gilg* über zum zweiten Hauptreferat. *Prof. Dr. W. Frei* (Basel) sprach über das Thema

Vom Sinn des Lebens

Wenn die Kirche – und ich meine damit nicht bloss unser konfessionelles Anliegen – wenn die Kirche heute an für sie wichtigen Kundgebungen fordert, dass nach dem Sinn des Lebens gefragt werde, muss sie diese Frage als eine notwendige erfahren haben. Und dies leuchtet unserem Alltagsverstand so unmittelbar ein, dass man sich weiter keine Gedanken macht, was an Argem geschehen sein muss, dass eine solche Frage in kirchlichen Kreisen wieder zu Dringlichkeit gelangt.

Hat denn nicht die traditionelle Dogmatik darauf schon längst geantwortet ? Und tut die Kirche nicht auf weite Strecken so, dass anzunehmen ist, sie rechne fortgesetzt mit dieser historischen Antwort ? Sollte es indessen im vorliegenden Zusammenhang lediglich um eine aktualisierende Nutzanwendung des Herkömmlichen gehen, müsste nach sinnvollem Brauch ein Bischof die alte Antwort feierlich erneuern. Lässt man dagegen *fragen*, so scheint zwar eine gewisse Beunruhigung der Anlass; aber ob man deren Grund auch in gehöriger Tiefe anzugehen wagt, scheint eher fraglich.

Allein: wie könnte sich uns jemals ein Lebenssinn öffnen, solange wir nur darauf aus sind, Gründe und Abgründe vor uns zu verstecken ? Gesetzt, es sollte noch etwas am Glauben sein, dass im Kreuz das Heil begegnet, müssten wir nicht die Not ertragen, um vom Notwendenden unversehens getragen zu werden ? Machen wir uns nichts vor! Obwohl es den Dogmatiker von altem Schrot und Korn noch gibt und obwohl der Tross der Theologen, wenn auch nach allen Seiten kompromissbereit, prinzipiell der Dogmatik als einem irgendwie Gesollten tributpflichtig bleibt, im Ganzen der geschichtlichen Gegenwart verfängt sie nicht mehr. Und weil es ihr – aus welcher Ursache auch immer – an dieser Verbindlichkeit gebricht, vermag keine Repristinierung und keine Erneuerung zu überzeugen, und alle auf sie aufbauenden kirchlichen Arbeiten müssen im Unbefriedigenden enden. Sie stiften kein neues Leben, sondern verleiden höchstens noch den Rest des alten. Man missverstehe das nicht als böswillige Kritik – es sind Vorgänge, über die sich eine echte Besorgnis nicht mehr hinwegzutäuschen vermag; und ich nenne sie beim Namen, um allenfalls verständlich zu machen, warum ich im folgenden Versuch weder von Dogmatik oder Exegese noch vom gottesdienstlichen Tun ausgehe und damit auf eine approbierte Antwort verzichte. Ein solcher Verzicht ver-

schmäht das Überlieferte nicht. Er möchte Ausschau halten nach dessen neuer, verwandelter Ankunft.

1.

Um einen Sinn zu finden, ist es unumgänglich, dass wir uns besinnen. Aber Besinnung ist nicht das, was uns die Reklame anbietet. Wir sollen, heisst es, das Bewusstsein erweitern; mit Lotossitz und Zwerchfellatmung oder mit Drogen, mittels biologischer Karotten oder zeitgenössischer Kunst, im Überwinden von sexuellen Hemmungen oder im Anziehen des warmen Unterleibchens des Sozialen. Wer jedoch bei Bewusstsein ist, ist deswegen noch lange nicht besonnen.

Besinnung vollzieht sich, wie uns die Sprache sagt, im Sinnen. Und «sinnen» heisst ursprünglich – einen Weg gehen. Der Zuspruch dieses Wortes spricht so sanft, dass wir ihn, lärmgewohnt, schon überhört haben. Wir wollen keinen Weg gehen, sondern Ergebnisse vorgesetzt bekommen. Wir hüten uns vor selbständigen Schritten und lassen uns lieber carweise verfrachten nach einem Ziel, an dem schon etwas sein muss, weil es schliesslich im Reiseführer mit drei Sternen ausgezeichnet ist. In alle dem zeigt sich: Unser Denken und Tun bewegt sich nicht mehr auf dem Boden des Lebens, sondern auf der Piste der Technik; ein gutfunktionierender Kühlschrank geht uns unmittelbarer an als die Welträtsel. Kein Wunder, wenn Derartiges wie ein Sinn aus unserem Blickkreis zusehends schwindet.

Aber welchen Weg sollen wir, uns besinnend, einschlagen? Wenn wir nach dem Sinn des Lebens fragen, kann dieser Weg nur der Lebensweg sein. Der Lebensweg ist freilich nicht einer für alle, sondern für jeden der seine. Keiner kann dem andern das Gehen dieses Weges abnehmen... Wir wissen das alle, aber wir gestehen es uns nur ungern ein; und darum stehen wir lieber zusammen auf den Gemeinplätzen herum und beschwatzen, was «man sollte». Und um sich an diesen bequemen Örtlichkeiten nicht nur vom Gehen des Weges zu drücken, sondern sich auch noch abzuschirmen gegen Wind und Wetter, führt man über den Ansammlungen der Nichtigkeit einen ideologischen Überbau aus, in welchem eine christlich oder kommunistisch, anthroposophisch oder sonst irgendwie eingerichtete Klimaanlage für die ausgeglichene Zimmertemperatur der Mittelmässigkeit sorgt. Aber dort ist der nicht, welcher

gesagt hat: «Ich bin der Weg.» – Flüchten wir also nicht in den Überbau, sondern bleiben wir unterwegs.

Unterwegs-Sein ist allerdings etwas anderes, als einem Ziel nachjagen. Wer nur das Ziel im Auge hat, kennt nur die *eine* Sorge: ob er auf dem richtigen Weg sei. Aber weil er in solcher Sorge nicht so sehr auf den Weg und eigentlich doch nur aufs Ziel achtet, wird ihm schon jeder Kiesel zum Stein des Anstosses, und es kann nicht fehlen, dass er diesen umfunktioniert zu seinem Eckstein.

Wer hingegen wahrhaft unterwegs ist, wird nicht von Angst vorwärts getrieben und zu Fall gebracht. Er hat – auch in einer raschlebigen Epoche – Zeit, und darum neigt er sich der Gegend, in der er sich aufhält. Er erfährt, dass alles, was begegnet, seinem Weg die Weisung des Laufes gibt, und darum hat er Verständnis und Milde für den in anderer als seiner, ja für den in fremder Gegend; und aus solcher Erfahrung weiss er zumal, was es heisst – dass jeder Weg in eine Ferne führt, die sich als Geheimnis noch dem Weitblickenden entzieht.

Folgen wir auf unserem Weg der Weisung der Gegend, durch die er führt, so fügen wir uns der Einsicht, dass solcher Weg nicht von uns aus bestimmt und darum auch mit keiner ideologischen Machenschaft manipulierbar ist. Er ist als Weg von der Gegend gewährt. Die Gegend räumt ihm seinen Verlauf ein, und ihm folgend, sind wir von ihm bestimmt. Dies zeigt sich namentlich darin, dass jeder Weg und jede Wegstrecke je nur eine begrenzte Aussicht freigibt, in der wir einen Teil der Gegend überblicken. Dieses Frei-Werden einer Aussicht hängt am allerwenigsten von uns selber ab. Es ist Gabe des beschrittenen Weges und Gunst der Witterung.

Nun ist aber das, was sich unterwegs auf dem uns bestimmten Wege zeigt, durchaus nichts Beliebiges. Es ist als das, was aus dem Verborgenen hervorkommt und beim Weiterwandern auch wieder in das Verborgene weggeht, es ist als dieses der Wanderung Eröffnete eine jeweilige Einsicht in das, was ist. Eine solche Einsicht gewährt einen Blick auf das, was das Wahre genannt wird. Weit entfernt davon, dass dieses bloss die Richtigkeit einer privaten oder öffentlichen Meinung oder eines Dogmas wäre, ist es jene Fülle des Gegenwärtigen, das sich uns vorübergehend zu zeigen geruht. Es ist Wahres – nicht die Wahrheit.

An dieser Stelle des Weges unserer Besinnung, an dieser Wegkreuzung, halten wir eine Weile inne, um uns etwas freier der Aussicht hinzugeben. Wir vermögen dies um so gelassener, je klarer

uns ist, dass auch die weiteste Aussicht beschränkt bleibt. Und nicht nur dies! Ganz abgesehen davon, dass wir das vor uns liegende Wegstück erst kennenlernen, indem wir es gehen, verfügen wir auch nicht über den zurückgelegten Weg. Wir haben wohl Andenken an dies und jenes, aber nicht anders als der Weg in die Zukunft ist auch der Weg aus der Vergangenheit etwas, über das wir, obwohl es einmal unser Eigenstes schien, so wenig vermögen, dass wir oft genug Hörige dieser vermeintlich so überschaubaren Wegstrecke bleiben. Schon jede solide Psychoanalyse muss dies immer wieder zur Kenntnis nehmen. Was sich an Wahrem auf dem Wege zeigen möchte, erreicht uns trotz seiner greifbaren Nähe oft genug darum nicht, weil aus manchem unser Blickwinkel anders gewendet oder gar so verengt ist, dass uns nicht einmal das eingehen kann, was sich uns eröffnen möchte. Das alles muss uns hinsichtlich des Wahren und der Wahrheit sehr demütig stimmen, und wir vermögen daraus wohl ahnend zu verstehen, warum nur der, der von sich selber sagen kann, dass er der Weg ist, auch zugleich sagen darf, er sei als dieser Weg die Wahrheit.

Nur indem wir also unsere Grenzen kennen, ja diese Grenzen in all unserem Tun anerkennen, indem wir uns auf unsern eigenen Weg und auf den jeweiligen Ort dieses Weges bescheiden und so Bescheid wissen, geht uns erfahrungsgemäss auch ein Sinn auf. Wenn sinnen heisst: einen Weg gehen – so ist Sinn vermutlich jenes Geschenk des Weges, in welchem wir innewerden, dass wir auf einem gangbaren Weg sind, der uns manches zugänglich macht, vieles zeigt und uns in allem auch Wahres erfahren lässt.

Allein, indem wir so miteinander an einer Art Wegkreuzung verweilen, mögen gegen den unternommenen Gedankengang Einwände wach geworden sein. Verlief der dargelegte Weg nicht zu einsam? Hat er sich nicht allzusehr entfernt von der Gemeinschaft?

So gewichtig solche Bedenken scheinen mögen, sind sie hier verfrüht. Wir versuchten uns auf den Sinn einzulassen, um uns damit vorzubereiten für die Frage nach dem Leben! Sinn aber, hat sich gezeigt, ist nichts, was man gemeinhin z.B. vermittels einer bestimmten Lehre beibringen kann, sondern etwas, das sich jedem einzelnen für sich auf seinem Weg eröffnen muss. Sobald wir das in gehöriger Tiefe erfahren, wird uns durchschaubar, warum sich in einer Zeit, da sich jeder ängstigt, allein zu sein und er selber zu werden, das Sinnhafte entzieht. Indessen scheint nicht schon dieser

Entzug an sich die Gefahr, sondern weit mehr der Abwehrbetrieb, der dazu aufgeboten wird, den Entzug zu verstecken oder, wo man sich nicht mehr über ihn hinwegzulügen vermag, zu verringern. Statt auszuhalten in Not und Notwendigkeit des je eigenen Weges, auf dem sich allein ein Sinn zeigen kann, macht man den Weg, den Sinn, ja selbst das Leben klein, indem man es zum soziologischen, zum biologischen, zum theologischen Problem herunterwürdigt; und wer sich unter solchen Umständen noch auf sich selber und seinen Weg zu besinnen wagt, ist dann ein kontaktarmer Neurotiker, dem man mit Teamwork und Mannschaftsspiel therapeutisch unter die Arme greifen und ihn nebenher mit etwas Fernsehen zerstreuen muss, damit er auf andere Gedanken kommt. Und Leid und Kreuz erscheinen unter den Schreibtischlampen dieser menschenfreundlichen Emsigkeit bloss noch als Rechenfehler, den eine zureichendere Statistik bald aufzeigen und damit auch schon beseitigen wird. Und die Kirche ist fröhlich mit den Fröhlichen und statistisch mit den Statistikern und übt das soziologische Spiegelfechten mit ein und psalliert sogar die entsprechenden ideologischen Schnulzen mit, vielleicht weil ihr Unbewusstes noch immer ein Wissen darum hat, dass allerdings Ideologie gleich Ideologie ist und es demnach aufs Ganze gar nicht so sehr darauf ankommt, welche man just erwischt. Aber echte Gemeinschaft wird nie durch die Zwangsjacken von Ideologien bewerkstelligt, auch nicht durch christliche Ideologie, sondern sie entsteht unter denen, die selber in Verantwortung unterwegs sind und darum die Freiheit haben, dem andern seinen Weg zu lassen, im Vertrauen, dass auch ihm Einsicht geschenkt werden kann.

Indessen mag dieser verfrühte Einwand der geringere gewesen sein. Weit umfassender scheint ein anderer: Das ganze schöne Bild vom Lebensweg ist eben nur ein Bild – zu schön, um wahr zu sein – und vielleicht doch auch ein bisschen allzu abgelegen von der Autobahn. Hätten wir das Gesagte als Bild missverstanden, so hätten wir freilich den Zuspruch der Sprache überhaupt nicht gehört, und dies geschieht sehr leicht in einer Zeit, da einem vor Lärm und Gerede das Ohr bald stumpf werden möchte. Die Sprache, die freilich noch mehr und anderes ist als ein soziologisch gerade noch genehmigtes Kommunikationsmittel, hat uns diesen Weg geführt, und wir sind ihrem Wort gefolgt, weil wir uns gesagt sein liessen: «Im Anfang war das Wort.» Indessen liegt ja das Anliegen des Einwandes weniger an dem, was als Bild aller-

dings missverstanden wäre, als darin, dass das alles bloss «schön gesagt» sei.

Nun ist es in der Tat eine recht auffallende Beobachtung, dass erschreckend viele Menschen sehr wenig übrig haben für das Schöne und dieses als das Produkt einer veralteten Romantik beiseite schieben. Eingespannt in unsere engen Zwecke, stehen wir unter dem Diktat des Nützlichen, und alles, was sich dem Nutzen und damit freilich auch dem allgemeinen Vernutz entzieht, das lassen wir links liegen. Aber ein kurzfristiger Zweck erreicht nie die Langmut des Sinnes, und wo sich jenseits von Zweck und Mitteln, von Funktion und Rendite – Sinnhaftes zeigt, wo Sinn erscheint, ist dieser Sinn scheinend, und das heisst in der deutschen Sprache ursprünglich «schön». Wer vor lauter Nutzen das Schöne meidet, darf sich nicht wundern, wenn ihm zuletzt das Hässliche und Negative Bedürfnis wird. Und kein Einsichtiger wird denn auch bestreiten, dass Hässliches genug im Leben vorkommt. Es ist allezeit und überall viel anstrengungsloser zu haben als das Schöne. Und darum bleibt es ein Gradmesser des Wesentlichen, wie weit wir uns für eine Sache zu verschwenden vermögen, statt bloss in den negativen Affekten eines kleinen gegenstrebigen Meinens das armselige Genügen finden zu müssen, weil bekanntlich, wer viel kritisiert, dies nur darum tut, weil er viel verdrängt.

2.

Treten wir nun von der Sinnfrage her an den Begriff des Lebens heran, so zeigt sich uns dieser im vorhinein unter einem ganz bestimmten Blickpunkt. Wir werden gut tun, diesen nicht zu übersehen, sondern nach Möglichkeit zu verdeutlichen. «Das Leben erleben!» – dies ist so sehr höchstes der Gefühle geworden, dass wir völlig vergessen, wie dieser Taumel nur gerade innerhalb gewisser Zonen des geographischen Koordinatensystems dermassen faszinierend wirkt, dass alsbald Bigotte und Freidenker zusammen vor Ergriffenheit zu heulen anfangen, sobald es «ums Leben geht». Wir denken kaum daran, dass dieser allverpflichtende Rummel, der uns anhält, unter allen Umständen und zu jeder Bedingung für jedes bisschen Leben mit Pumpen und Spritzen und am Ende mit Raketen und Bomben zu kämpfen, hinsichtlich seines Ursprungs offensichtlich eine spezifisch europäische Zwangsvorstellung ist, ja vielleicht sogar eine vorwiegend mitteleuropäische, und hier auch wiederum erst eine seit der Aufklärung dermassen hysterische, wie wir

sie momentan kennen. Schon allein diese geographisch-historische Sachlage lässt vermuten, dass wir es hierin mit einer Art Reaktionsbildung auf ein anderes Phänomen zu tun haben, welches auch seinerseits ursprünglich ein solches unserer Breitengrade war und sich von hier aus im angegebenen Zeitraum zu einem planetarischen entwickelt hat: ich meine die Technik.

Man pflegt die Technik immer noch naiv als ein Mittel in der Hand des Menschen vorzustellen, als eine Art perfektioniertes Werkzeug, mit dessen Fortschritt der Mensch bloss moralisch Schritt zu halten brauchte, um das Paradies herbeizuführen. Und die Kirche lallt in ihrer Ohnmacht dazu: «Machet euch die Erde untertan.» Aber ein Werkzeug ist ein Ding, das der Mensch als einzelner wie als Arbeitsverband aus der Hand zu legen stets das Vermögen behält, ein Vermögen, an dem es ihm gegenüber der Technik in einer ganz offensichtlichen Weise gebricht. Und der Irrtum der instrumentalen Vorstellung der Technik zeigt sich auch darin, dass man sich vermittels der technischen Produktion Reichtum verspricht, wo doch der ganze Trend darauf hinausläuft, dass alles immer billiger werden soll. Seit wann führt denn Verbilligung zu Reichtum? Seit wann ist Rationalisierung – und das heisst doch Rationierung – ein Zeichen des Überflusses? Was muss geschehen, bis in den Köpfen zu dämmern beginnt, dass die Technik die Organisation des Mangels ist? Und was erst muss geschehen, bis wir aus derartigen Einsichten, statt die Technik nur beherrschen und bewältigen zu wollen, nach ihrem Wesen fragen, um zu ihr in ein gelasseneres Verhältnis zu finden? Schon jeder unbefangene Blick auf jede beliebige technische Fabrikbelegschaft wird erstaunen darüber, welch zwiespältige Ambiance ausgeht von der Kälte des Chromstahls und der Hitze der allgemeinen Sexualisierung der Arbeitsatmosphäre. Sich über den so gelagerten Alltag moralisch zu entrüsten ist nicht mehr eine veraltete Prüderie, sondern eine verantwortungslose Schlamperei, die an der Sache völlig vorbeiredet: die Lebenshysterie ist eine wissenschaftlich-technisch bedingte, und Linderung der Symptome, Verlangsamung ihres Tempos und was dergleichen mehr ist kann darum nicht von dort her erwartet werden, von wo aus sie bedingt sind, sondern einzig von einem Ort jenseits dieses Tuns, von einem Ort der Stille und Verschwiegenheit, der zwar dem Leben entrückt, mit dem Leben aufs engste verbunden ist, und das so, dass er trotz dieser Verbundenheit nicht entrafft werden kann in den blossen Verbrauch von Leben.

Und dieser Ort ist der Tod. Man darf das freilich auch unter Theologen nicht laut sagen, sonst kommen sie gleich wieder gehüpft und rufen: «Tod, wo ist dein Stachel? Hölle, wo ist dein Sieg?» Und das Gefährliche daran ist, dass sie sogar noch recht haben. Aber das Richtige ist nur ein vordergründiger Abkömmling des Wahren, und darum gilt es den Gedanken des Lebens aus dessen Vollendung im Tod anzugehen. Einem Zeitalter freilich, das wir sogar in seinen Idolen aus Wissenschaft und Kunst nur daran herumlaborieren sehen, das Handgreifliche zum Letzten hochzubalzen, ist wenig Verständnis für diesen Zusammenhang zuzutrauen.

Denn was der Tod sei, ist uns verborgen. Wir wissen nur, dass er sein wird; und unfruchtbar genug, dass wir uns heute sogar dieses geringe Wissen mit allem Aufwand wenigstens zeitweise und vorübergehend in ein fades Nicht-dran-Denken zu verwandeln suchen. Der Tod bleibt uns in seiner Verborgenheit unheimlich nah. Aber wir meiden sein Geheimes und vergessen dabei, dass alles wahrhaft Befreiende immer nur aus dem Geheimnis kommt.

Dass der Mensch der Sterbliche ist, heisst uns: das Leben nicht ohne das Sterben zu betrachten, und weil denn der Tod seinen Schatten aufs Leben wirft, bleibt auch das Leben, solange wir sind, für jedes hiesige Verstehen dunkel. Statt dieses Dunkel mit der Laterne irgendeiner Wissenschaft aufklären oder gar mit einem Kirchenlicht erhellen zu wollen, übernähmen wir besser die Aufgabe, uns dem Dunkeln, Verborgenen und Geheimen ehrerbietig zu fügen, und dies allerdings nicht so, dass wir gelegentlich für die ganz Eifrigen eine kleine Fussnote im Sinn des verborgenen Gottes anbringen und dann wieder weiter im Text beschwatzen, was wir immerhin alles und unter anderem auch noch von Gott wissen – sondern so: dass in jedem wahrhaft Gewussten stets das Geheime sanft und verschwiegen aufleuchten kann. Denn jenseits von biologisch festgestelltem Zucken und jenseits von soziologisch gerecht veranschlagter Betätigung auf Abruf ist das stille Aufleuchten des Geheimen das eigentliche Leben. Nach dem Leben fragen bedeutet uns demnach: dass wir zu bedenken hätten, was das Verborgene, was das Geheime an ihm selber sei und wie wir seinem Anspruch zu entsprechen vermöchten.

Das Verborgene ist etwas, das durch Bergung, das heisst durch ein Retten, unbefugtem Zugriff entzogen ist. Als das so Gerettete ist das Verborgene zugleich das Geborgene. Und dieses Geborgene ist es, was der Sterbliche auf der Wanderung seines Lebensweges

immer wieder aufsucht als sein Heim. So aber wie sterblich das ist, was zum Sterben gehört, ist heimlich das, was zum Heim gehört. Von diesem Heimlichen weiss die Sprache, dass es einen seltsam zwiespältigen Charakter hat. Einerseits ist es als das zum Heim Gehörige das Vertraute und Nahe, das, worin wir uns auskennen und worin wir, wie die Sprache sagt, zu Hause sind; andererseits ist heimlich zugleich das Verborgene und Entzogene und in diesem Sinne das Geheime. Das Erregende ist, wie die weitesten Gegensätze ausgesagt werden im nämlichen Wort. Was geht hier vor, und was will sich uns darin kund tun?

Wir alle wissen, dass das Nächstliegende allerdings so nahe liegt, dass wir es immer übergehen und schon übergangen haben; der Umgang mit ihm ist zu nichtssagender Verständlichkeit abgeblasst, wir hantieren mit ihm gedankenlos, und selbst seine stille Verlässlichkeit verwundert uns kaum ... bis plötzlich durch irgendein Versehen oder Vergessen dieses Nächstliegende sich einmal versagt und uns gedankenvoll aufhorchen liesse, sofern wir nicht schon von unserem Missmut entrafft sind in ein Schimpfen, das zwar nichts nützt, aber doch ein wenig gut tut. In diesem Moment des Sichversagens nämlich ragt das Vertraute einen Augenblick in seine ursprüngliche Sphäre des Geheimen; und die Frage ist, ob wir uns von diesem in unserem gewohnten Tun stören lassen – oder ob wir nur auf einen raschen Ersatz aus sind, der uns das Unterbrochene unverzüglich fortsetzen lässt. Wir wählen meistens das Letzte und entscheiden damit, ohne es zu wissen und zu ahnen, gegen die Fülle des Geheimnisses, der wir weiter nicht nachdenken und die wir damit vertun. Wie aber soll uns, wenn wir nicht einmal mehr in der Lage sind, das Geheimnis der Ferne alles Nahen dankbar bei uns einzulassen – das Geheimnis um Leben und Tod, das grosse Geheimnis um Gott fruchtbar bewegen? Es plattet ab zum intellektuellen Problem der Theologien und Philosophien, es wird Diskussionsobjekt zeitkritischer Schwatzgruppen, es zerredet sich im geistreichen Aperçu.

Haben wir uns schon darüber Gedanken gemacht, woher unsere alltägliche Unlust rührt, das Vertraute als das Geheimnisvolle zu erkennen? Unsere Reaktion auf eine solche Frage wird immer wieder dieselbe sein: Wo führte das hin, wenn man ... und so macht uns denn auch gar nicht stutzig, wohin uns allerdings der handliche und gedankenlose Umgang mit allem und jedem schon längst geführt hat!

Halten wir aber bei der abgebrochenen Frage aus – wir müssten stiller werden, und wo anders vermöchten wir etwas vom Geheimnis zu erfahren, wenn nicht in der Stille? Aber Stille und Geheimnis schrecken uns, weil in ihnen stets als das Unheimliche im Heimlichen ein Hauch des Todes weht. Wer allerdings von diesem Hauch nicht berührt ist, verbringt seine Tage wie ein Geschwätz, und in seinem seichten Geplätscher ist nicht Raum für das, was den Menschen erst zum Menschen macht: den Schmerz zu erfahren als Leid und im Leid jenen gewussten Boten des Todes, der zum Sterblichen bestimmt und uns eben damit nicht verenden lässt wie Tiere. Wie soll leben können, wer sich dem nicht fügen mag?

Wir fragen nach dem Geheimnis – und werden wieder auf die Nähe des Todes verwiesen. Sollte dies ein unmissverständlicher Hinweis darauf sein, dass wir vom Geheimnis immer nur so viel zu verstehen vermögen, als wir den Gedanken des Todes ausstehen? Und sollte das Vermögen, etwas vom Geheimnis ahnbar zu machen, bedingt sein von jenem nie ermessbaren Wegstück, das uns auf dem Unterwegs zu unserer eigenen Sterblichkeit bisher zurückzulegen vergönnt war? – Dann wäre freilich alles geheimnislose Daherreden von Leben und Tod, von Welt und von Gott ein untrügliches Anzeichen daraufhin, dass, wer so daherredet, sich bereits auf der Flucht vor seiner Sterblichkeit befindet und auf solcher Flucht zum Verständnis des Lebens nichts weiter beizutragen vermag als jenes flüchtige Verfängliche, das man eine Weile interessant findet, um alsbald die Erfahrung zu machen, dass es in jedem ernsten Augenblick trostlos von uns abblättert.

Die Fähigkeit zu einem wahrhaft vermögenden Wort in Richtung auf einen Sinn des Lebens liesse sich in diesem Falle weder auf einem Zugang, und das heisst ganz wörtlich: mit der Methode der Theologie oder der Philosophie, noch irgendeiner Wissenschaft erschleichen – sie wäre die Gabe des Geheimnisses selbst, das sich einem Sterblichen künden möchte.

Aus diesem Grund kann denn auch ein solches Wort von keiner Kommission auf einen bestimmten Anlass hin bestellt und von den aufgeforderten Rednern mit Ernst und Fleiss und Einsatz erzwungen werden. Der bescheidene Beitrag ist ein Wink auf die Freiheit des sich je schenkenden Geheimnisses.

Aber wird damit nicht alles preisgegeben an die Willkür? Ganz im Gegenteil! Willkür ist es, die uns immer wieder nachhaltig bedrängende Einsicht in das Geheimnis darniederzuhalten, um de-

sto ungestörter dem verfügbaren Wissenskram nachzulaufen. Und eine ausgemachte Narrheit ist es, diesen Zustand noch gar damit rechtfertigen zu wollen, dass man verkündigt: Selbst Gott hat sich offenbart, also halten wir uns doch, weil wir das Verborgene nicht wissen können, an das Geoffenbarte. Der elende Kult des Lebens, soweit es eben verfügbar ist, bleibt in seiner Gottvergessenheit nichts anderes als die letzte Folge davon, dass die Theologie, je nach den tiefschürfenden Abhandlungen einzelner Fachvertreter, Gott bald zu ihrem Postboten und bald zu ihrem Schuster gemacht hat.

Dem allem gegenüber wäre es ein schlichtes Entsprechen zum göttlichen Anspruch, schweigend hinauszuhorchen in die flüsternde Stille des Dunkels und dadurch im Herzen einfach und weit zu werden. Allein, wir können diese Preisgabe an das Geheimnis nicht nennen, ohne dass zugleich die Frage wach wird, inwiefern und wie denn aus dem Geheimnis das Befreiende kommen soll, zumal natürlich dem sogenannten gesunden Menschenverstand eine derartige Preisgabe kaum etwas anderes bedeuten kann als das kleinlaute Eingeständnis des Scheiterns, von dem der Menschenverstand schon allein deshalb nichts hören will, weil er eben unheilbar gesund ist.

Die Preisgabe an das Geheimnis ist indessen ein Verzicht. Als echter Verzicht ist er nicht ein schlaffes Abstehen von dem, was man zu erreichen nicht fähig ist, sondern der kühne Entschluss, durch das Verzichten einem ursprünglichen Sich-Versagen des Begehrten fügsam zu sein. Ein solcher Verzicht lässt nicht von dem, was er begehrt, wohl aber lässt er, was er begehrt, in dem sein, was des Begehrten Eigenstes ist, in seinem Geheimnis. In solchem Sein-Lassen kommt das Begehren zur Ruhe, sofern es darin eingelassen ist ins Fragelose des Geheimnisses, in das Gestillte seiner Verschwiegenheit.

Und dieses Eingelassensein ins Fragelose des Geheimnisses ist die Freiheit. Die so verstandene Freiheit ist weder bloss eine Befreiung vom Zwang des Wissen-Wollens noch lediglich eine Bereitschaft zum Glauben-Können. Sie liegt vielmehr der stets beredeten doppelten Freiheit als Freiheit von etwas und Freiheit zu etwas so zugrunde, dass sie diese Doppelung erst ermöglicht. Spuren dieses gründenden Freiheitsgedankens haben sich denn auch in der Sprache in unscheinbarer Weise erhalten.

Für den Innerschweizer, als der ich hier in meiner lieben Vaterstadt Luzern zu Ihnen zu sprechen eingeladen wurde, für den Inner-

schweizer ist «e frîne Mönsch» zuerst ein lieber Mensch und aus diesem Lieben heraus sodann ein freier Mensch. Die befreiende Preisgabe an das Geheimnis, der freie Verzicht gegenüber dem Sich-Versagen des ursprünglich Verborgenen wäre demnach in seiner innersten und innigsten Bewegung ein Lieben.

Lieben bedeutet: das Geliebte oder den Geliebten in seinem Eigensten gut heissen und damit zur wahren Güte befreien. Und weil denn das Eigenste eines jeglichen, sei es Mensch oder Tier, Gewächs oder Gemächte, dem es Liebenden verborgen bleibt und als so Verborgenes ihm ein Zeichen zu geben vermag nur aus jener Güte, die der Liebende selber ihm in Liebe gewährt, darum ist die Fügsamkeit in das Verborgene als ein Gut-Heissen des Verborgenen zugleich die tiefste und die höchste Liebe.

Sie ist die tiefste Liebe, insofern sie sich herablässt zum verborgenen Grunde alles dessen, was ist, und in Demut schweigend verehrt, was sie nicht wissen darf – und sie ist die höchste Liebe, insofern sie sich im Gut-Heissen aufschwingt zum Lobe dessen, was auch ein liebendes Verstehen noch bei weitem übersteigt. Dieses alles Übersteigende aber sind die höchsten heiligen Namen – hochgelobt seien sie von nun an bis in Ewikgeit.

Auch nach diesem Vortrag liess der Beifall der Zuhörerinnen und Zuhörer erkennen, dass die Ausführungen auf Interesse gestossen waren und als Bereicherung empfunden wurden. In diesem Sinne sprach der Vorsitzende dem Referenten den herzlichen Dank aus.

Nach einer halbstündigen Pause gab der Sekretär des Ständigen Kongressausschusses einige administrative Mitteilungen bekannt. Insbesondere wies er die Teilnehmer auf die im Erdgeschoss von der Christkatholischen Jugend der Schweiz veranstaltete Ausstellung von Zeichnungen und Collagen zum Thema «Leben» hin, angefertigt von Unterrichtskindern aus der Schweiz und aus Österreich sowie von mehreren Jugendgruppen der Schweiz, und bat alle, sich an dem damit verbundenen Wettbewerb zu beteiligen, um die am zutreffendsten empfundenen Arbeiten nach Abschluss des Kongresses mit kleinen Preisen auszeichnen zu können. Ganz besonders dankte Pfr. Dr. H. Frei den Initianten dieser «Jugend-Aktion», allen Teilnehmern, speziell dem Koordinator *Philipp Ackermann, Riehen* (Schweiz), und seinen Helferinnen und Helfern, für den ausgezeichneten Beitrag, der wesentlich zur gedanklichen Einstimmung der Kongressbesucher beizutragen vermöge. Der spontane Applaus der Versammlung bekräftigte dies.

Nun leitete der Vorsitzende zum dritten Hauptreferat über, dessen Verfasser, *Prof. Dr. W. Küppers (Bonn)*, leider am Erscheinen verhindert war. Da der Vortrag im vollen Wortlaut vervielfältigt vorlag und nach der Sitzung allen Teilnehmern ausgehändigt wurde, konnte der stellvertretende Vortragende, *Pfarrer Benno Schöke (Aachen)*, sich gestatten, den Vortrag in leicht gekürzter Fassung den Anwesenden vorzulesen:

«Leben in Gemeinschaft»

«Leben in Gemeinschaft» – ein gewichtiges Thema, einleuchtend gewiss ganz allgemein in unserer Zeit, wenn auch vielleicht nicht ganz so unmittelbar im Rahmen eines internationalen Altkatholikenkongresses. Tatsächlich waren diese ja bisher vor allem auf kirchliche Selbstbesinnung und Selbstdarstellung ausgerichtet. Mit gutem Grund sucht dieser Kongress die grundsätzliche Wendung zu einem Neubeginn mit seiner Hinwendung zur Frage des Lebens schlechthin. Aber das ist es ja nun: Das Thema ist faszinierend, doch zugleich uferlos, wenn es nicht eingegrenzt werden kann und klare Begriffsbestimmungen das Zerfliessen in einem Meer von Gedankenansätzen, Empfindungen und Fragen verhindern! Die Aufgabe wird speziell für den dritten in der Reihe der Vortragenden nicht leichter, wenn es, leider, gegen die gute Absicht zu keinem vorgängigen Gedankenaustausch der drei Referenten gekommen ist. Doch halten wir uns nicht bei einer Einleitung auf, die nichts einbringt.

Springen wir hinein in die Frage selbst:

Wie auch immer «Leben» verstanden werden mag, ganz gewiss ist es von «Gemeinschaft» nie wirklich zu trennen: Das gilt für alles uns bekannte Leben, das sogenannte organische, pflanzen- und tierhafte, erst recht aber für das menschliche. Beschränken wir uns auf das Letztgenannte, so ist auch hier ganz klar, dass es von einem unübersehbaren Gemeinschaftsvorgang in seiner Entwicklung und Geschichte getragen und bis in die Gegenwart hinein bestimmt ist; dass es sich in jedem einzelnen und für jeden einzelnen immer nur in Gemeinschaft behaupten und fortsetzen, entwickeln und erfüllen kann und dass es ebenso in all seinem Drängen und Strömen stets auf Gemeinsamkeit ausgerichtet bleibt. Und gerade das innere, per-

sönliche und bewusste Leben des einzelnen ist ja gerade nicht einfach einsames Selbsterleben, sondern vom ersten Anlachen der Mutter bis zum letzten Atem des Sterbenden bestimmt vom anderen Menschen, und wenn es auch nur einer – der Nächste wäre! Grösse, Glück, Reichtum, Schönheit und Freude des Lebens liegen darin, aber auch seine Gefährdung und Not, seine Verletzlichkeit und die Möglichkeit seines Versagens und seiner Vereinsamung! Doch alle Worte fassen das Leben selbst nicht. Sie versuchen, es einzufangen, und was sie dann vorzeigen, ist kaum mehr als ein toter Schmetterling. Das Leben ist schön und schrecklich in seinem «Elan», seinem Drang und seinem Ausgreifen ins immer Neue und Unbekannte, es ist traumhaft und kurz, von Gefahren umlauert, wie oft irrlichternd im Dunkeln, und der Tod bleibt sein Begleiter und unweigerliches Ende. Unübersehbar sind die weltanschaulichen und wissenschaftlichen Versuche des Menschen, sich über dieses Leben Klarheit zu verschaffen, besonders über die Grundfragen des Daseins: Ist alles Bewusstsein vielleicht wirklich nur ein vorübergehendes Aufleuchten? Und ist das Universum, in das dieses Aufleuchten einbezogen bleibt, wirklich mehr als im letzten Grund diesem vorübergehenden «Leben» und der damit gegebenen «Gemeinschaft in diesem Leben» gegenüber etwas Unbestimmbares und Gleichgültiges, mag es so oder so das Dasein und seine Gesetzmässigkeiten setzende und bestimmende Kraft besitzen? Gewiss: Es gibt genug Antwortversuche religiöser, philosophisch-rationaler und wissenschaftlicher Art; doch kommen sie weiter als bis zu jener Grenze, an der allein der Glaube einen Weg findet? Und ganz gewiss vermag eine von Vernunftgründen begleitete Glaubensentscheidung für den Gedanken des Geschaffenseins des Universums aus und durch Gedanke, Wille und liebende Selbsthingabe des überweltlichen, ewigen Wesens, das wir Gott nennen, beruhigende Zuversicht und ein freudiges Leben zu begründen und zu tragen. Doch genügt auch solche allgemeine Glaubensbegründung gewiss nicht, um jenes Fazit negativer Art wirklich auszuschalten, das etwa ein Thornton Wilder am Schluss seines bekannten Stückes «Unsere kleine Stadt» der Gefährtin der toten Emely, die von einem Ausflug ins Leben zurückkehrt, in den Mund legt: «Jetzt weisst du Bescheid. So war das Leben. Man bewegt sich in einer Wolke von Unwissenheit, vergeudet seine Zeit, als hätte man eine Million Jahre zu leben, ist dauernd einer oder der anderen Leidenschaft ausgesetzt. Jetzt weisst du Bescheid, so sieht das glückliche

Dasein aus, in das du zurückkehren wolltest: Unwissenheit und Blindheit.» Keine rationale Apologetik vermag über derartige, so oder so aufbrechende existenzielle Fragen hinwegzuhelfen. Und solche Fragen brauchen doch wahrlich nicht weither geholt zu werden. Fallen sie nicht gerade dann besonders übermächtig auf uns, wenn wir von «Leben in Gemeinschaft» zu sprechen beginnen? Gilt nicht das alte «homo homini lupus» (Mensch dem Mitmenschen ein Wolf) gerade hier? Und dies ist ja nur wirklich kollektiv, eben «gemeinschaftlich», nicht weniger der Fall als vom einzelnen her. Ist nicht gerade daran in unserem Jahrhundert der Rest von Fortschrittsgläubigkeit erstarrt in der Kälte des Grauens und verdampft in der Glut der Feuerbrände von Krieg, Unterdrückung, Ausbeutung, Verfolgung? Und ist nicht gerade dadurch die ängstlich auf Sicherung und ruhigen Genuss bedachte Konsumgesellschaft der immer noch frohbeschwingt und glänzend sich darstellenden «modernen Welt» in ihrer egoistischen Unmenschlichkeit erst recht erschreckend? Nein – Leben in Gemeinschaft ist kein Thema, das man in fröhlicher Behaglichkeit abhandeln könnte. Würde aber, um sachlich zu bleiben, die Sinn- und Wertfrage dem Leben und gerade dem Leben in Gemeinschaft gegenüber ausgeschaltet, so bliebe schliesslich nur noch übrig, im wogenden Meer alle Strömungen und alle Windstillen für sich gelten und bestehen zu lassen, um jenseits von Gut und Böse jedem Ausdruck des Lebens sein eigenes So-Sein und seine vergängliche Unmittelbarkeit zu belassen und zuzubilligen.

So aber war unser Kongress-Thema gewiss nicht gemeint, so neutral es formuliert wurde. Und so wollen wir auch nicht fortfahren. Und als Christen müssen wir es auch nicht, ja dürfen es letzten Endes nicht! Als Christen dürfen wir vielmehr unter Leben und Gemeinschaft gerade das verstehen, was diese allgemein menschlichen Wirklichkeiten mit all ihrer ungelösten Problematik dann sind und vor allem, was sie dann werden können, wenn sie von Gott her gelebt, in Christus erlebt und durch die Gnadenwirkung des Heiligen Geistes gestaltet, in gewissem Sinn umgestaltet und neugestaltet werden! Wie gross in seiner herben Klarheit erklingt doch in den Psalmen Israels das Lob Gottes für das Leben als Wunder seiner Schöpfung in ihrer Unbegreiflichkeit, zumal wenn dieses Leben im Menschen das Wort Gottes zum Licht auf dem Weg werden lässt und auf diesem Weg dem geoffenbarten Gesetz Gottes folgt und im Herzen ihm nachsinnt. Unerschöpflich ist diese

Psalmensprache: Anfangend mit dem ersten Psalm, Vers 2 und 3: «Wer Lust hat zum Gesetz des Herrn, ... der ist wie ein Baum gepflanzt an den Wasserbächen, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit und seine Blätter verwelken nicht und was er macht gerät wohl»; über Psalm 36, Vers 6ff.: «Herr, deine Güte reicht so weit die Wolken gehen. Deine Gerechtigkeit steht wie die Berge Gottes und dein Recht wie eine grosse Tiefe... Wie teuer ist deine Güte, Gott, dass Menschenkinder unter dem Schatten deiner Flügel Zuflucht haben. Sie werden trunken von den reichen Gütern deines Hauses und du tränkest sie mit Wonne als mit einem Strom. Denn bei dir ist die Quelle des Lebens und in deinem Lichte sehen wir das Licht»; bis zum grossen Ausklang in der letzten Psalmengruppe (144–150) 145, Vers 15f. und 21: «Aller Augen warten auf dich, und du gibst ihnen Speise zu seiner Zeit. Du tust deine Hand auf und erfüllest alles, was lebt, mit Wohlgefallen... Mein Mund soll dem Herrn Lob sagen und alles Fleisch loben seinen heiligen Namen immer und ewiglich.» Und wie gross setzt sich dies alles fort in neuer Kraft und Tiefe in einer Vielzahl neutestamentlicher Worte! In der Begegnung mit Jesus erleben, so «unbegreiflich» dieser Vorgang für uns bleibt, immer wieder ungezählte Menschen, beginnend mit den ersten Jüngern bis heute, das Leben in seinem ganzen Ernst als Gottes Gabe und unsere Aufgabe, als Schuldigwerden vor Gott, als im Opfer seines Sohnes geschenkte Vergebung und als Erfüllung in ehrlicher Arbeit und in der Liebe als allen Gesetzes Ende: Joh. 8, 12, «Ich bin das Licht der Welt, wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in der Finsternis, sondern wird das Licht des Lebens haben»; Mt. 6, 17: «Wer sein Leben erhalten will, der wird's verlieren. Wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden.» Und was ist die grosse Christuserfahrung des Paulus, der ja doch schon als Jude sein Leben ganz unter Gottes Willen stellte, anders als gerade dieses vertiefte Erfahren des Lebens: Gal. 2, 19f., «Ich bin aber durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, auf dass ich Gott lebe... Ich lebe, aber doch nun nicht ich, sondern Christus lebt in mir. Denn was ich jetzt lebe im Fleisch, das lebe ich in dem Glauben des Sohnes Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich dargegeben hat», und schliesslich Joh. 6, 38: «Herr, wohin sollen wir gehen, du hast Worte des ewigen Lebens?» All dies aber wäre ja nun doch irgendwie Vergangenheit für uns, wenn es nicht nach Jesu Worten selbst über seinen Tod hinaus wirksam und in der Kraft seiner Auferstehung durch den Heiligen Geist

immer neu gegenwärtig wäre. So betet ja dann der Bischof in der Liturgie der Firmung: «O Gott, der du deinen Aposteln den Heiligen Geist gegeben hast, ... verleihe, dass in die Herzen derjenigen, deren Stirn wir mit heiligem Chrisam gesalbt haben, eben derselbe Geist herabkomme, gnädig in ihnen wohne und sie dadurch zu einem Tempel seiner Herrlichkeit mache, der du mit dem Sohne und dem Heiligen Geiste lebst und regierst, Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Amen! Siehe, so wird gesegnet werden jeder Mensch, der den Herrn fürchtet.» Und dieses Leben ist unlöslich verbunden, ja viel mehr, es stellt sich recht eigentlich dar in der überindividuellen Gemeinschaft der Gotteskinder: aus Gott, in Christus, durch den Heiligen Geist. Davon heisst es Gal. 4, 2–6: «Vertraget einander in der Liebe und seid fleissig zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens: ein Leib und ein Geist, wie ihr auch berufen seid auf einerlei Hoffnung eurer Berufung, ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater unser aller, der da ist über euch allen und durch euch alle und in euch allen.»

So fremd, wenn auch erhaben und «schön» oder «überirdisch» dies uns in unserem fragwürdigen und meist so trüben Alltagserleben klingen mag, es ist die Botschaft, in deren Licht wir hier allein von «Leben in Gemeinschaft» sprechen können und wollen!

Ist nun aber «Leben» schlechthin, unabhängig vom Glauben, Inbegriff des Menschseins unter ständig sich wandelnden Formen der Gesellschaft von den fernsten Urzeiten her bis in das beginnende Atomzeitalter, naturhaft eingebettet in und rätselhaft bezogen auf das Gesamtleben auf der Erde und im Universum, geschichtlich sich in immer neuen Widersprüchen, Aufbrüchen und Katastrophen entfaltend und erhaltend mit seinen Höhen und Tiefen, Freuden und Schrecken, Siegen, Hoffnungen, Enttäuschungen, Ängsten und Schuldverstrickungen bis in den Tod, so erhebt sich die Frage, was nun in Tat und Wahrheit und für uns zugänglich diese Lebenswirklichkeit mit dem Leben im Licht des Glaubens verbindet.

Hier gibt es nur eine Antwort, bei der das beunruhigte Fragen einen Haltepunkt findet: das Kreuz von Golgatha!

Wie immer man das Unfassliche der Verbindung dieses menschlichen Unterganges mit dem Weg des Gottmenschen und der Osterbotschaft von seiner Auferweckung von den Toten fassen mag, hier wird das allgemeine menschliche Leben mit dem neuen Leben aus Gott verbunden zu einer neuen Weise von «Leben in Gemeinschaft»! Röm. 6, 3–4, 11–12: «Wisset ihr nicht, dass alle, die wir in Jesus Chri-

stus getauft sind, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir ja mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, auf dass wir gleich wie Christus ist auferweckt von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, also sollen auch wir in einem neuen Leben wandeln...; denn was er gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben zu einem Mal, was er aber lebt, das lebt er Gott. Also auch ihr, haltet euch dafür, dass ihr der Sünde gestorben seid und lebet in Gott in Jesus Christus, unserem Herrn.» Und das gleiche gilt auch in bezug auf die Unterscheidung ohne Trennung zwischen christlicher, d.h. durch den Heiligen Geist bewirkter, heilshafter Verbundenheit von Menschen untereinander und der allgemeinen menschlichen Gesellschaft in all ihren sich entwickelnden und einander ablösenden, sich ergänzenden oder bekämpfenden Gestalten, mit denen sich Anthropologie und Soziologie sinnvoller- und nutzbringenderweise in ihrer Art beschäftigen: Familie und einzelner, Sippe, Stamm, Gruppe, Volk, Nation, Staat, Partei, Berufs-, Arbeits- und Interessengemeinschaft, Stand und Klasse, Rasse, Majorität und Minorität, Religionsgemeinschaft und Sekte. Das Erstaunliche dabei ist jedoch, dass überall, wo sozusagen der «christliche Virus» als eigenes und neues Momentum eindringt, diese eine als geschichtlicher Vorgang feststellbare Qualifikation (Wertbestimmung) und Orientierung (Ausrichtung) erfahren. Doch bei der Ambivalenz (Doppeldeutigkeit) aller geschichtlichen Vorgänge kann dies keine eindeutig gesicherte Feststellung sein, und heute steht ja weithin die schärfste Kritik der geschichtlichen Wirkung des Christentums, besonders auch im sozialen Bereich, im Vordergrund des Interesses. Darauf kann hier nicht weiter eingegangen werden. Dagegen wird hier das schon angesprochene «Erleben» im Leben wichtig und im Zusammenhang damit wiederum die Bedeutung des Zeichens der Symbole und des Sakramentes! Änderung, Erneuerung, «neues Leben» wird ja viel eher und viel eindeutiger «erlebt», mit Zeichen verbunden erfahren, bekannt und gestaltet, als dass es als solch «neues» Leben erkannt und verstanden oder «festgestellt» und «festgehalten» würde. Hier handelt es sich um das, was Maurice Blondel, der grosse französische «Lebensphilosoph», wenn man ihn so einordnen darf, unter der «action», dem Tätig- = Lebendig-Werden der menschlichen Person auf Wahrheit und Heil hin, verstanden wissen wollte.

Diese christusbezogene Tat-Wirklichkeit (action) neuer Lebensgemeinschaft gab in der frühen Christenheit dem lateinischen Wort «Communio» und dem noch tieferen und umfassenderen griechischen

Begriff der «Koinonia» als Zeichenwort für die Gemeinschaft um den Altar seinen unerschöpflich reichen Sinngehalt. Die beiden Fremdworte sind deshalb bis heute im Vollsinn unübersetzbar. Vor allem ist dabei davon auszugehen, dass die so bezeichnete gottesdienstlich-liturgisch-hierarchische Gemeinschaft in gar keiner Weise sich in der begrenzten Sichtbarkeit liturgischer Vollzüge und hierarchischer Formen und Sozialstrukturen festhalten oder auch nur von daher wirklich bestimmen lässt! Eher könnte man sagen, solche Communio-Koinonia-Gemeinschaft sei die aus dem Glauben gelebte Teilnahme, ja Teilhabe und Teilgabe am anderen und an den anderen, wie diese sich rein im Sakrament des Altares darstellt und in ihrer einmaligen Wirklichkeit gegenwärtig wird: bis zum vollen Eintreten in der Hingabe und im Eintreten für den anderen, dort wo es für ihn nötig und rettend-hilfreich ist – in der Stellvertretung, in der unbedingten Annahme des Bruders. Und deshalb könnte das Neue in dieser vom Opfer Christi her bestimmten und gelebten Gemeinschaft auch heissen: «Volle Gemeinschaft im Erleben wahren Lebens» oder in gewissem Sinne auch «Heil als Gemeinschaft» (vgl. Erhard Griese, Ökumenische Rundschau 23 [1974], S. 345–350). Für die Unterscheidung ohne Trennung dieser neuen Gemeinschaft des Heiles vom allgemeinen Lebenskontext war in der frühen Christenheit das allen verständliche Bild des seegängigen Schiffes im Gebrauch: Das Leben dieser Heilsgemeinde dient nicht sich selbst, geht aber weder in seinem Vollzug noch in seiner Zielsetzung im alten Kontext auf. Vielmehr löst es sich vom sicheren Hafen und nimmt das Wagnis der grossen Fahrt auf das ferne Ziel hin auf. Das bleibt gewiss gültig, wir würden es jedoch gerne ergänzt sehen durch alles das, was in dieser Gemeinschaft mit den grossen Zeichen des Verhaltens des «barmherzigen Samariters» und der «Fusswaschung» Jesu an seinen Jüngern angesprochen bleibt! Doch bleibt beides wichtig. Der «Schalom»-Bereich der biblischen Gottesvolk-Gemeinschaft im alten wie im neuen Israel bedeutet Frieden und Gerechtigkeit stets zugleich in gegenwärtiger und zukünftiger Wirklichkeit, als Forderung, Angebot und Gnadengabe, und dies für alle Lebensbereiche. Und selbstverständlich müsste hier ins einzelne und Praktische gegangen werden, was jedoch Aufgabe der Gesprächsgruppen bleiben soll.

Was wir noch zum Abschluss tun wollen, ist das Ansprechen der grundsätzlichen Frage nach der Kirche als Gemeinschaft und damit auch der alt-katholischen Kirche in ihrer klassischen Berufung auf die Gemeinschaft der Alten Kirche.

Das Erregende an der Frage nach der Kirche als Gemeinschaft ist, dass in ihr als einer Institution von menschheitsgeschichtlichem Format sich das Geheimnis des Christus wiederholt, von dem es im Prolog des Johannesevangeliums lapidar heisst: «Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns» (Joh. 1, 14). Damit ist die Kirche als Leib Christi, dessen Seele der Heilige Geist ist, zwar in letzter Instanz überweltlich, zugleich aber in der uns angehenden Wirklichkeit ihres geschichtlichen Daseins und Soseins ein Stück der allgemeinen Lebenswirklichkeit. Hier aber wird für uns die in ihr zu Tage tretende, geforderte und belebte Art von Gemeinschaft wichtig: Und in dieser unterscheidet sie sich deutlich, zum mindesten im Selbstverständnis ihres Wesens und in ihrem Anspruch gegenüber der «Welt», von anderen, vergleichbaren Gemeinschaften. Wie keine andere beruht sie auf einer Anerkennung von Gleichheit und Einheit aller Glieder, die gerade aus dieser Anerkennung heraus den Eigenwert und die Selbstentfaltung des einzelnen Gliedes fordert und fördert. Gewiss lebt jede Gemeinschaft mehr oder weniger vom Gelingen des Ausgleichs zwischen Einzel- und Gesamtinteresse. Dies geschieht jedoch in der Kirche aus einem unvergleichlich tieferen, doppeltem Grunde heraus: Die Kirche nämlich verwirklicht sich: *Einerseits* im Ansprechen der Person des einzelnen, durch Verkündigung des göttlichen Wortes, das diesen im Gewissen trifft, vor die Entscheidung zum Glauben stellt und in die Nachfolge Jesu ruft, wie durch die Anerkennung dem einzelnen gewordener Gnadengaben (Charismata) und durch die Spendung der Sakramente, die alle entscheidend die Person treffen, wie sie auch nicht mechanisch, sondern von menschlichen Personen «in persona Christi» (im Namen Christi als dem eigentlichen Spender) ausgeteilt werden; *andererseits* in der Entfaltung der Gemeinsamkeit durch Anerkennung der Gleichstellung aller «Gotteskinder» vor Gott, in Christus als eine Bruderschaft und durch den in allen wirksamen Heiligen Geist als Zusammenfügung «lebendiger Steine» (1. Petr. 2, 5) zum Bau und im Bau des «Hauses Gottes» im allgemeinen Priestertum der Gläubigen. Und dieser Doppelcharakter macht das Leben aller in der Gemeinschaft vom tiefsten Grunde her allseitig offen, lässt alle sich gegenseitig in Liebe tragen und hilfreich sein, gerade indem Hoheit und Wert der Person bewahrt werden. Hier umfasst offene Menschlichkeit alle Gestalten und Bereiche des Lebens, nicht nur im engeren Bereich der Kirche, nimmt sie auf in die neue Weise von Gemeinschaft und wirkt auf die allgemeine Lebensgemeinschaft zurück, indem sie

diese durchdringend ändert und neu gestaltet vom je eigenen Selbst her in der durch den Heiligen Geiste bewirkten und getragenen «action» der Communio-Koinonia-Gemeinschaft! Und sofern wir unverbrüchlich im Glauben die Kirche als die Una Sancta Gottes in der Geschichte bekennen, bleibt das Bild einer solchen Gemeinschaft oder eines solchen Lebens in Gemeinschaft ihr grosses, verbürgtes «Soll», an dem keine Enttäuschung und keine Kritik etwas abzustreichen vermögen.

Doch das ist, leider, nicht alles, was zur Frage der Kirche im Zeichen von Leben in Gemeinschaft zu sagen ist: Menschliche Ehrlichkeit und christliche Nüchternheit gebieten, zwischen «Soll» und «Haben», zwischen Anspruch und Wirklichkeit im Alltag des Lebens und Erlebens zu unterscheiden. Die Last des Unerfüllten, zumal im Blick auf das anerkannte Soll, zwingt uns, heute vielleicht noch mehr als je, zum Ziehen der «Bilanz des Christentums». Zeigt nicht tatsächlich das nüchterne «Ist» einen erschreckenden Fehlbetrag? Wo sind Glaubenskraft und Brüderlichkeit? Wo und wie war oder ist die Christenheit Salz und Licht der Welt? Wo sind prophetisches Zeugnis und Hingabe in Opfer und Nachfolge bis in den Tod? Wie gross ist die Stelle, die Kompromiss, Anpassung, Eigennutz und Selbstgefälligkeit einnehmen? Vor allem aber darf das Bedenken des «Fehlbetrages» sich nicht durch Entschuldigung mit dem Fehlverhalten einzelner praktisch unwirksam machen. Es geht um das Leben in Gemeinschaft, und dieses gilt es kritisch zu bedenken! Nicht als Anklage, sondern als Anstoss zur «action» im Sinne Blondels: im Gebet, im liturgischen und sakramentalen Leben, in jeder Art von Information und Kommunikation und sozialer Diakonie! Und sollte nicht gerade dies der eigentliche Sinn der irgendwie den «guten Altkatholiken» doch überraschenden Kongressfrage nach dem Leben sein? Soll es nicht heissen: Nicht immer wieder und immer weiter Selbstdarstellung in der Art von Imagepflege oder gar Selbstbespiegelung in einer gewissen zähen Treue fast trotzig nach aussen gewandt! Sollte die Parole nicht vielmehr lauten: In nicht geringerer, aber sehr viel weniger introvertierter Treue auf uns selbst und alle, die sich daran beteiligen wollen, gerichtete schonungslose Besinnung auf die in uns liegenden Gründe des Defizits und die Möglichkeiten seiner Abtragung. Diese aber können wir nur erwarten, wenn unsere Gemeinschaft in ihrem Leben anders wird. Und dazu können wir nur gelangen, indem wir zur Deckung des Defizites als neues Grundkapital jenes «Haben» in

Anspruch nehmen, das Gottes Gnade in Jesus Christus in die Gemeinschaft der Kirche sozusagen als seinen Anteil eingebracht hat, nicht damit wir ihn vergraben, vielleicht in Dogmen und Liturgien, sondern damit wuchern im Leben der Gemeinschaft.

In Anwendung auf die altkatholische, auf unsere Kirche, könnte dies zweierlei bedeuten:

Erstens: Immer noch sind wir, ohne es genügend zu bedenken, zu sehr vom Vergleich mit den anderen Kirchen, besonders den grossen und angesehenen, bestimmt. Unser Leben in Gemeinschaft wird dadurch, ohne dass wir es wollen oder auch nur wahrhaben wollen, gehemmt, dass wir unsere Massstäbe von solchen Vergleichen her bestimmen lassen. Dadurch aber werden wir nicht, was zu sein uns gegeben und aufgegeben ist!

Zweitens: Sollte es, so wie äusserlich unser Weg als einer statt grösser eher kleiner werdenden Gemeinschaft verlaufen ist, nicht vielmehr als Aufgabe erkannt und angenommen werden, uns ganz bewusst und mit aller Kraft von innen her – im Sinne unserer Berufung auf die Alte Kirche – auszurichten auf ein urchristliches Leben in Gemeinschaft, nach dem alle Not der Welt schreit? Sollte es uns dann nicht geschenkt werden können, die Not der Minorität als Chance nützend zu einem vorbildlichen, vielleicht sogar für andere bemerkenswerten, neuen Leben in Gemeinschaft durchzustossen? Es klingt utopisch und kann nur als Wagnis im Glauben gesehen werden. Wenn es nun aber doch unser Weg wäre? Warum sollte dann nicht gelten, was im 1. Petrusbrief dem Wort von den «lebendigen Steinen» folgt? «Siehe ich lege in Sion einen Grund- und Eckstein, und wer an ihn glaubt, wird nicht zu Schanden werden... Ihr aber seid das erworbene Eigentum, auf dass ihr die Vollkommenheiten dessen verkündigt, der euch aus der Finsternis berufen hat zu seinem wundervollen Licht, die ihr vormals nicht sein Volk waret, jetzt aber Gottes Volk.»

Mit dem Dank sowohl an den abwesenden Verfasser als auch an den Sprecher und der Aufforderung, am Nachmittag sich ebenso vollzählig und pünktlich zur abschliessenden Gesprächsrunde der Diskussionsgruppen einzufinden, schloss *Dr. B. Gilg* die zweite Kongress-Sitzung.

Nachdem von 13.30 bis 15.45 Uhr die Teilnehmer Gelegenheit gehabt hatten, ihre Gespräche über die sechs Sektionsthemen vom Vortag weiterzuführen, benützten hierauf die meisten die ihnen gebotene Möglichkeit, unter der kundigen Führung von *Dr. A. Sibold*

das Verkehrsmuseum Luzern zu besichtigen und zum Abschluss dieses Rundganges einer Vorführung im zugehörigen Planetarium beizuwohnen. Einzig die Gesprächsleiter und ihre Schriftführer(innen) zogen zunächst gemeinsam Bilanz über die Gruppendiskussionen, um dann deren wichtigste Ergebnisse zu Kurzberichten für die Schluss-Sitzung zusammenzufassen.

Um 20 Uhr feierten *Pfr. R. Lauber* (Trimbach) und *Pfr. U. von Arx* (Hellikon) mit dem Grossteil der Kongressbesucher in der Christuskirche die revidierte christkatholische Vesper. Anschliessend trafen sich die für die *Missions- und Entwicklungshilfe-Arbeit* in den altkatholischen Kirchen Verantwortlichen zu einem regen Gedankenaustausch im Zwinglisaal des reformierten Lukas-Kirchgemeindehauses.

Dritter Kongresstag, Samstag 22. September

Um 8.30 Uhr zelebrierte *Bischof J. Brinkhues* (Bonn) unter Assistenz der beiden Geistlichen *S. Kraft* als Diakon und *Ph. Elbert* als Subdiakon das Requiem für die entschlafenen Führer der altkatholischen Kirchen.

3. Kongress-Sitzung

Mit dem in griechischer Sprache gehaltenen Freudenruf «... und das Licht leuchtet über der Stadt Luzern auf» eröffnete der Präsident *Dr. B. Gilg*, anspielend auf die erstmals in diesen Tagen durch die Wolken dringende Sonne, die Sitzung. Die von ihm vorgeschlagene Änderung der Tagesordnung, dass die Berichterstattung der Gesprächsgruppen nicht «en bloc» erfolgen solle, sondern gemischt mit den restlichen Geschäften, fand einhellige Zustimmung. Vorerst gab der Sekretär einige Informationen betreffend die nachmittägliche Schiffahrt sowie den Jugendgottesdienst und die im Anschluss an diesen anberaumten Zusammenkünfte der verschiedenen altkatholischen internationalen Verbände und Vereinigungen. Sodann brachte er dem Kongress mehrere eingegangene Entschuldigungen und Grussbotschaften zur Kenntnis, so von Erzbischof emeritus *Dr. A. Rinkel* (Utrecht), Bischof *Dr. A. Podolak* (CSSR), *Kroatisch-altkatholische Kirche, Gemeindeverband der Altkatholischen Kirche in der Deutschen Demokratischen Republik, Bischöfe der Altkatholischen Kirche der Mariawiten* (Polen), *Erzbischof Frank Woods*

(Primas der Church of England in Australia), *Rev. Athol Broadfield* (Ulverstone, Australien). Ferner sandten Grussbotschaften der griechisch-orthodoxe *Metropolit Irenäus* (Bonn) als Kopräsident der orthodox-altkatholischen Dialogkommission, *Prof. Dr. S. Nanakos* (Thessaloniki) sowie die *Orthodoxen Kirchen* von *Bulgarien* und der *Tschechoslowakei*.

Nun bat der Vorsitzende die Berichterstatter der verschiedenen *Diskussionsgruppen*, dem Plenum die wichtigsten *Gesprächsergebnisse* zu den einzelnen Sektionsthemen vorzutragen.

Gruppe 1: Was erwarten wir vom Leben?
(Leitung und Berichterstattung: Pfr. Dr. E. Kreuzeder, Wien)

Nach Erstellung eines Psychogramms durch jedes Gruppenmitglied zur Feststellung und Selbstbewusstwerdung der eigenen Neigungen, Vorlieben und Wünsche, verglich jeder für sich die Fragen von Seite 2 der Arbeitsunterlage. Dabei wurde auch bewusst, dass Neigungen und Wertungen von der Lebensphase abhängig sind. Ältere Jahrgänge neigten zu absoluten Werturteilen, die sie aber mit persönlichen Einzelerlebnissen zu begründen versuchten, während die Teilnehmer jüngeren und mittleren Alters meinten, ihre Wertung hänge von den konkreten Situationen ab. Ein abstraktes Lebensziel wurde nicht genannt. Doch kam zum Ausdruck – vor allem auch im Gespräch vor und nach der Gruppendiskussion –, und zwar von den Gruppenteilnehmern, die sonst schwiegen, dass sie sich durch ihre Erziehung doch in ihrer Selbstverwirklichung gehemmt fühlen, weil sie zu Einordnung und strengem Gehorsam erzogen wurden.

Interessant ist, dass gerade das jüngste Gruppenmitglied zum Thema Lebenssinn sagte: «Wir haben uns für Jesus Christus entschieden, darum sind wir für unseren Nächsten verantwortlich, indem wir unseren Mitmenschen echte Lebensfreude vermitteln.» In der Diskussion kam dann aber zum Ausdruck, dass nicht bloss heitere Geselligkeit gemeint sei, sondern ein solches Anteilnehmen oder richtiger Einanderannehmen dann möglich ist, wenn man auch bereit und fähig ist, Trauer und Leid miteinander zu tragen.

Sehr deutlich wurde, dass Idealgestalten wie Franz von Assisi zwar hoch geschätzt, aber als Extreme gewertet werden, so dass man ihnen und ihrer Nachfolge im Alltagsleben gar keinen Platz einräumen wollte und daher auch in Gefahr gerät, jungen Menschen, die auf Besitzstreben und Zivilisationseinrichtungen keinen grossen Wert legen, Hilfe in Notsituationen zu verweigern. Andererseits war auch eine Äusserung interessant, dass durch die dauernde Betonung der christlichen Verantwortung und der Forderung nach kirchlichem Engagement für die Dritte Welt, nach sozialer Gerechtigkeit und Einsatz für benachteiligte sowie diskriminierte Gruppen der Eindruck entstehe, Gott sei heute nur mehr für diese Sparten da und den Wohlsituierten werde das Recht auf Gott abgesprochen.

Die Aussprache machte klar, dass es immer wieder Situationen gibt, in denen Gott für die einzelnen einfach nicht da ist und unser Leben sinnlos erscheint. Es wurde darum gerade als Geschenk empfunden, einander helfen zu können, wenn wir im Gespräch mitteilen, wie wir Gott erfahren haben.

Die Zeit zur Aussprache wurde besonders am zweiten Tag als zu kurz empfunden. Deshalb wurde das Gespräch auch durch informelle Ausspra-

chen einzelner weitergeführt. Aus dieser Erfahrung wird angeregt, in Zukunft für Gruppenarbeit mehr Zeit und mehrmaliges Zusammentreffen vorzusehen.

Gruppe 2: Lebensqualität

(Leitung und Berichterstattung: Frau Dr. E. Kreuzeder, Wien)

Während des ganzen Gesprächs wurde Lebensqualität immer in Bezug zum Mitmenschen gestellt. Ausgehend von der Einsamkeit und Kontaktarmut des heutigen Menschen sahen die Gesprächsteilnehmer hier eine echte und ursprüngliche Aufgabe der Kirche.

Grossen Raum nahm die Erörterung der bestehenden Diskrepanz zwischen innerem und äusserem Reichtum ein. In diesem Zusammenhang wurde festgestellt, dass es Aufgabe vor allem auch der Kirche wäre, die Menschen zu einem vernünftigen Gebrauch der Konsumgüter zu erziehen. Schon Kindern müsse klargemacht werden, dass materieller Besitz nicht den Menschen ausmache. In diesem Zusammenhang wurde oft das Wort «Verzicht» verwendet, aber andererseits festgestellt, die Kirche dürfe nicht Verzicht um seiner selbst willen predigen, sondern um bestehende Leere zu füllen.

Forschung und technischer Fortschritt seien gut, solange sie dem Menschen dienen und nicht beherrschen. So könne z. B. das Fernsehen, richtig konsumiert, zur Bereicherung des Lebens beitragen. Ebenso kann das Auto unseren Lebensbereich erweitern, solange es nicht zum Idol oder zum Statussymbol wird. Gemäss Untertanmachung der Erde, wie Gott sie dem Menschen gegeben hat, wird menschlicher Forschungsgeist in Verantwortlichkeit immer neue Quellen erschliessen.

Der zweite Teil des Gespräches bezog sich im wesentlichen auf ein spezielles Thema: Alter, Krankheit, Sterben. Der Mensch neigt dazu, heutzutage diese Zustände aus der Gesellschaft abzuschieben. Auch hier sei die Kirche eine grosse Aufgabe gestellt. Nicht immer ist Egoismus schuld an solchem Verhalten. Die Würde des Menschen müsse bis zuletzt gewahrt bleiben. Euthanasie wurde von einem Teil der Gruppe nur insofern bejaht, als sie dem Sterbenden echten geistlichen Beistand geben soll. Man müsse den Menschen wieder die Kunst lehren, als Christ zu sterben.

Christlicher Glaube kann die Welt verändern – so wurde abschliessend festgestellt. In diesem Zusammenhang wurde den Theologen und Seelsorgern der Vorwurf gemacht, oft nur im Theoretischen steckenzubleiben, anstatt den christlichen Glauben in die Praxis des täglichen Lebens zu stellen. Es dürfe aber nicht nur zu dem Versuch kommen, durch Verinnerlichung nur die eigene Lebensqualität zu verbessern. Verbesserung der eigenen Lebensqualität dürfe nur Hand in Hand mit der Verbesserung der Lebensqualität der ganzen Menschheit gehen.

Italienischsprechende Gruppe

(Leitung und Berichterstattung: Padre L. Caroppo, Scandiano)

Vorbemerkung. Man hat in dieser Gruppe nicht speziell ein einzelnes der sechs Themata behandelt, sondern irgendwie das Fundament zu erarbeiten gesucht, das dem Ganzen zugrunde liegt, also in gewissem Sinne das getan, was auch die drei Referate uns boten. Denn ausser dem Gesprächsleiter konnten die Teilnehmer aus Italien die Vorträge nicht verstehen.

Zusammenfassung der Diskussion. Der Mensch steht von Natur aus immer vor der Alternative, zu leben oder zu sterben; er trägt in sich die Möglichkeit, zwischen Leben und Tod sich zu entscheiden. Leben heisst im

Einklang sein mit der lebensspendenden Quelle allen Daseins, freies und bewusstes Einstimmen der Persönlichkeit des Individuums in den Willen Gottes. Der Tod entspringt daher der Nichtübereinstimmung mit dem göttlichen Willen.

Um in Fülle leben zu können, bedarf es der Überwindung des Dualismus zwischen Geist und Materie; tatsächlich durchdringen Geist und Materie einander; eines ist notwendigerweise die Ergänzung des anderen.

Das wesentliche Ziel des Lebens ist die Verwirklichung des Menschen in seiner Fülle. Und darum ist es notwendig, dass er in fortwährender Mitarbeit mit Gott seine eigene Persönlichkeit in seiner Umwelt und entsprechend seiner eigenen Berufung verwirklicht, vor allem innerhalb der menschlichen Gemeinschaft. Das gilt für jeden Menschen, aber ganz besonders für den Christen, dem es gegeben ist, immer mehr christusgleich zu werden, indem er sich nach den Lehren des Evangliums ausrichtet.

Anregung in bezug auf das Kongressgeschehen. Leben kann man nicht kanalisieren und planen, sondern nur im Erleben erfahren. Auch der Kongress ist Leben. Müsste man nicht auch hier das Leben noch offener und freier auf sich zukommen lassen, d.h. weniger kanalisieren als vielmehr in freier Diskussion offenlassen, was für Fragen und Antworten sich ergeben? Man vermisst die Möglichkeit, nach Referaten durch offene Diskussion mit dem Referenten, auch durch Gegenrede, das Verständnis der Probleme vertiefen zu können. Dabei müsste natürlich auch das sprachliche Problem besser gelöst werden. In Italien pflegt man auch in sehr grossen Versammlungen im Plenum lebhaft zu diskutieren.

Mit dem Applaus der Kongressteilnehmer und dem Dank des Vorsitzenden für diese ersten Berichterstattungen wurde zur

Wahl des Ständigen Kongressausschusses

geschritten. Zunächst gab *Pfr.Dr.H.Frei* den Rücktritt aller drei bisherigen Mitglieder und die rechtzeitige Bemühung um Nominationen für die Nachfolge bekannt. Leider mussten die von Holland und aus der Schweiz vorgeschlagenen Kandidaten aus triftigen Gründen – Gesundheit bzw. anderweitige Verpflichtungen – kurzfristig ihre Bereitschaft zur Amtsübernahme widerrufen, so dass die bisherigen Amtsträger sich bereit erklärten, bis zur Bezeichnung geeigneter Nachfolger durch die zuständigen Instanzen der betreffenden Landeskirchen im Amt zu verbleiben. Dem bereits mit diesem Kongress endgültig ausscheidenden bisherigen Vizepräsidenten *Prof.Dr.W.Küppers* (Bonn), aber auch den beiden andern dankte der Vorsitzende für die von ihnen geleistete Tätigkeit. Hierauf bestellte die Versammlung den Ausschuss wie folgt:

Präsident: *Dr. Wilhelm Deister, Rodenkirchen* (BRD)
Vizepräsident ad int.: *Mr.J.A.C.de Jonge* (Den Haag)
Sekretär ad int.: *Pfr.Dr.H.A.Frei* (Bern)

Wiewohl der neugewählte Präsident aus beruflichen Gründen an der Teilnahme am Kongress verhindert war, wird er als Vorsitzender des Kongresses von 1970 in Bonn bestens in der Lage sein, diese Aufgabe zu erfüllen.

Nach erfolgter Wahl gab *Pfr.Dr.E.Kreuzeder* (Wien) zu bedenken, dass die bisherige Tradition, den dreigliedrigen Ausschuss mit je einem Holländer, Deutschen und Schweizer zu bilden, überprüft werden sollte, zumal es geeignete Anwärter auch in andern altkatholischen Kirchen gebe. Zugleich regte er an, im Falle von Vakanzen rechtzeitig eine Basis-Umfrage bei bisherigen Kongressteilnehmern betreffend Nominationen zu veranstalten und eventuell den Ausschuss zu erweitern. *Dr.B.Gilg* nahm unter dem Beifall der Anwesenden diese Vorschläge zuhanden des neuen Ständigen Ausschusses entgegen.

Nun wurde die Berichterstattung aus den Diskussionsgruppen fortgesetzt:

Gruppe 3: Erlebtes Christentum

(Leitung: Prof.Dr.P.J.Maan, Arnhem. Berichterstattung: V.E.Jungo, Bern)

Alle Gesprächsteilnehmer waren, was bei uns selbstverständlich ist, als Christen geboren. Die Taufe ist so nur ein äusseres Merkmal des Christseins. Zum wirklichen Christen, so war man sich einig, gehört deshalb eine Lebensführung in der Nachfolge Christi.

Ein junger Teilnehmer fragte nachdrücklich nach den Vorstellungen vom richtigen Christsein: An welchem Ideal messen wir uns und die andern? Diese Frage blieb unbeantwortet und sei hier weitergegeben.

Befragen wir auch unser Handeln, besonders das unreflektierte, selbstverständliche Handeln! Sind all unsere Verhaltensmuster wirklich christlich? Aufgabe der Kirche ist es, ihren Gliedern die eigene, unabhängige, christlich verantwortliche Entscheidung auch in neuen Situationen zu ermöglichen.

Im weiteren stellten die Gruppenteilnehmer fest: Für das Christsein haben die kirchliche Verkündigung, die sakramentale Gemeinschaft und das christliche Vorbild grösste Bedeutung.

Aber heute ist es schwierig, das christliche Zeugnis weiterzugeben. Die Jugend verlangt ein lebendiges, echtes und auskunftsfähiges Christentum, das gemeinschaftsbildend ist und die Nachfolge Christi in allen Lebensbereichen verwirklicht. Hier müssen wir uns als einzelne und als Glieder der Kirche noch stärker einsetzen und auch unsere Phantasie gebrauchen.

Phantasie, Fröhlichkeit, das Verschwenderische sollten im Leben des Christen einen weit grösseren Raum haben, betonte schliesslich die Gruppe. Wir haben von Gott viel erhalten und dürfen aus dieser Fülle weitergeben. Der Gesichtspunkt des Nützlichen darf unser menschliches und kirchliches Handeln nicht beherrschen.

Gruppe 4: Lebt die christliche Gemeinde – fördert oder hindert sie das Leben?

Gruppe 4a (Leitung und Berichterstattung: Ing. O. Kamber, Thun)

Der Gruppenleiter stellte das Rundgespräch unter das Zeichen des Gotteshauses, dem Zentrum unseres kirchlichen Lebens, dazu zwei Worte eines reformierten Pfarrers: «Gott besucht uns öfters, aber wir sind meistens nicht zu Hause» und «Man ist nicht dort zu Hause, wo man wohnt, sondern dort, wo man einen versteht.» – Um es gleich vorwegzunehmen: Durchwegs wurde vom Leben *in* der Gemeinde gesprochen, genauer vom Gemeindeleben. Die internationale Zusammensetzung der Gesprächsgruppe war altersmässig sehr einseitig: zur Hälfte ältere Frauen und Männer, die Jugend war gar nicht vertreten. Dementsprechend drehte sich das Gespräch über weite Strecken zunächst um die leidige Tatsache des schlechten Gottesdienstbesuchs. Zahlreiche Schilderungen aus dem sozialen Bereich von Kirche und Gemeinde sowie über gute und weniger gute mitmenschliche Beziehungen vermittelten ein Bild von der heutigen Situation überall in Europa. Es war vordergründig die Rede von den Symptomen, nicht aber von den tieferen Ursachen des «Exodus aus der Kirche».

In der Folge wurden aber doch deutliche Akzente gesetzt:

Flucht in die Betriebsamkeit. Übertriebene Aktivitäten in der Suche nach Neuerung in der Caritas oder im kirchengeselligen Rummel können das christliche Leben in der Gemeinde ersticken. Eine gewisse Erneuerung der Liturgie wird zwar bejaht, wo es um Abschaffung «alter Zöpfe» geht. Aber niemand möchte, dass echte Traditionen beseitigt werden.

Kommunikationsschwierigkeiten. Die Sprache des Pfarrers, sei es in der Predigt, im geistlichen Gespräch oder in der kirchlichen Schulung, wird von den Laien oft nicht verstanden (auch wenn sie zustimmend nicken). Es werden abgegriffene Klischees verwendet, man könnte zuweilen selbst dem Pfarrer «Fachjargon» vorwerfen. Aufgeschlossene Pfarrer wissen um diese Schwierigkeiten; sie wollen sich keineswegs in den «Elfenbeinturm» zurückziehen und nehmen aufbauende Kritik ernst. Leise war herauszuhören, dass sie aber auch dankbar wären für gelegentliche Anerkennung. Uns Laien geben die Pfarrer zu bedenken, dass es auch eine «Kirchgängersprache» gibt. Wenn beispielsweise Kirchgänger nach dem Gottesdienst im schönsten Familienkreis noch eine Weile beisammen bleiben, dann haben es Gelegenheitsbesucher schwer, den Zugang in diesen «exklusiven Kirchenklub» zu finden. Wie aber sollen angesichts dieser internen Kommunikationsschwierigkeiten kirchliche Aussenseiter sich von den Kirchenchristen verstanden fühlen?

Verschiedene Optik von Pfarrer und Laien. Im Vortrag über die menschliche Seele hörten wir, dass jeder dort ist, wo er gerade hinsieht oder hinhört. So haben denn Pfarrer und Laien je eine andere Optik vom Verständnis des Evangeliums und vom Leben in der Gemeinde. Dem in der Kirche engagierten Laien ist praktische Anwendung der christlichen Botschaft im zwischenmenschlichen Bereich – und heute wohl auch in der Ökumene – ein echtes Anliegen und steht bei ihm im Vordergrund. Zur Schau getragene Frömmigkeit liegt manchem nicht. Für den Pfarrer ist das zentrale Anliegen des Evangeliums nicht die soziale Tätigkeit, d.h. der horizontale Wirkbereich, sondern die Vertikale, d.h. die Verbindung des Menschen zu Gott. Ohne diese Vertikale wäre alle Gemeindearbeit Stückwerk.

Kirchliche Schulung. Jedermann ist von der Notwendigkeit und vom Nutzen von Rundgesprächen, wie sie am diesjährigen Kongress im grossen

und ganzen mustergültig durchgeführt wurden, überzeugt. Man hat dankbar anerkannt, dass auf diesem Weg echte Lebenshilfen geboten werden. In den Gemeinden ist ein starkes Bedürfnis nach gegenseitiger Aussprache, aber auch nach permanenter Weiterbildung insbesondere im religiösen und sozialen Bereich spürbar. Man will deshalb derartige Rundgespräche künftig vermehrt auch in den Gemeinden durchführen. Es ist aber wohl zu bedenken, dass solche Gespräche fachkundig zu leiten sind. Gut ausgebildete Gesprächsleiter sind unabdingbare Voraussetzungen des Erfolgs.

Gruppe 4b

(Leitung und Berichterstattung: Pfr. E. Nickel, Freiburg i. Br.)

Die Kirche soll sein: offen, dialogisch, festlich und mobil. Ausgehend von dem Slogan «Offene Kirchentür als Bild einer geöffneten Gemeinde» sah man auf andere Christen, aber auch auf Menschengruppen, die fern oder fremd empfunden werden (z.B. Homosexuelle). Hier sollte ein Dialog stattfinden. Nicht ganz einigen konnte man sich über das festliche Moment der Kirche. Gilt es nur für den Gottesdienst oder auch in anderer Hinsicht? Spricht eine feierliche Liturgie alle Menschen an? Gelten die genannten Merkmale nur nach aussen? Wie steht es mit dem Dialog, der Offenheit innerhalb der Gemeinden? Wie und in welchen Formen kommt es zu einem Gespräch zwischen den Generationen? Hemmen Strukturen oder Personen den Zugang Jüngerer zum Gemeindeleben, verbauen sie ihnen ein Verständnis vom Sinn der Kirche?

Hier brachte das Gespräch einen umfangreichen Erfahrungsaustausch der Eltern in der Gruppe. Wie oft sind junge Menschen als Langhaarige abgestempelt! Wie sah es beim Festbankett aus, wo junge Menschen aus finanziellen Gründen nicht teilnehmen konnten? Besteht ihre Ablehnung solcher Bankette zu Recht? Gehören Feste nicht auch zum Lebensbild der Kirche?

Jugend – so fand man – akzeptiert die Kirche, wenn sie funktioniert, wenn ihre Lehre mit dem Leben übereinstimmt. Sie sollte stärker in der Mitverantwortung der Gemeinde einbezogen werden.

Wichtig bleibt der Dialog zwischen den Generationen in der Gemeinde, aber auch innerhalb der einzelnen Generationen selbst.

Aus dem Kreis erwuchsen zwei Anregungen an den Kongress beziehungsweise an die verantwortlichen Gremien der einzelnen Bistümer:

1. Es sei auf einen internationalen Jugendkongress hinzuarbeiten. Als eine Möglichkeit bietet sich eine schon bestehende Jugendzusammenkunft der Schweiz, die in Einladung, Vorbereitung und Durchführung international gestaltet werden könnte.
2. Um mehr Teilnehmer aller Generationen zu den internationalen Altkatholikenkongressen zu erreichen und sie zu einer grösseren Plattform der Informationen und der innerkirchlichen Gespräche zu machen, solle in den Gemeinden auf eine abgewogenere Delegation älterer und jüngerer Kongressteilnehmer gesehen werden.

Wo es möglich ist, sollten in den Haushalten der Gemeinden Gelder für eine solche Teilnahme an Kongressen aufgestellt werden. Dadurch könnte bei einer gerechten Aufteilung dieser Mittel auf Kongressteilnehmer ein Zuschuss geleistet werden, der jungen oder sozial schwachen, aber interessierten Gemeindemitgliedern eine Teilnahme an Kongressen eher möglich macht.

Französischsprechende Gruppe

(Leitung: Curé F. Murbach, Genève. Berichterstattung:
Abbé A. H-Bekkens, Paris)

Das Leben Jesu Christi ist die Veranschaulichung dessen, was sich als in der Taufe empfangenes Sein im Leben des Christen verwirklichen soll – wie dies der Taufritus in seinen Gebeten zum Ausdruck bringt. Darin wird ersichtlich, dass das Christsein zwei deutlich unterscheidbare Aspekte aufweist: einmal ist der Christ «Tempel Gottes» und hat als solcher eine hohe Würde; zum andern ist er zur Zeugenschaft aufgerufen, welche im äussersten Fall ein «Martyrium» im buchstäblichen Sinne sein kann. Als solcher wird der Christ nicht nur mit dem «Fürsten dieser Welt» als dem Urfeind alles Göttlichen konfrontiert, sondern auch mit seinen Mitmenschen, die ihn nicht verstehen und seine Botschaft ablehnen. Er ist sich aber auch bewusst, dass er nicht allein steht, sondern Glied am mystischen Leibe Christi, der Kirche, sein darf. Sein Christsein muss sich unablässig verwirklichen in der Spannung zwischen dem, was von Gott her bereits geschehen ist, und dem, was erst noch werden wird. Der heutige Christ erkennt gleichzeitig seine Verantwortung und seine völlige Unzulänglichkeit. Er wird deshalb um so mehr sich an den Heiligen Geist wenden mit der Bitte, ihn und seine Mitchristen dennoch als authentische Zeugen vor der Welt zu erweisen (dies ist der wesentliche Inhalt des in französischer Sprache vorgetragenen Exposés).

Auch diese zusammenfassenden Berichterstattungen wurden vom Vorsitzenden und den Teilnehmern herzlich verdankt.

Die Bestimmung des nächsten Kongresslandes stellte kein Problem: Im Namen der Holländisch-altkatholischen Kirche *lud Erzbischof Marinus Kok* (Utrecht) den Kongress ein, seine nächste Zusammenkunft im gewohnten Turnus von vier Jahren 1978 in Holland abzuhalten. Diese Einladung wurde mit Beifall entgegengenommen.

Gruppe 5: Geistliches Leben

(Leitung: Pfr. F. Soder, Petit-Lancy. Berichterstattung:
Vikar G. Retzlaff, Konstanz)

Den Ausgangspunkt des Gesprächs bildete ein Zitat Paul Tillichs (S. 3 der Handreichung), wo der Theologe den Zusammenhang von Gotteserfahrung und Innerung betont. Von vielen Teilnehmern wurde hervorgehoben, dass in unserer Kirche ein beträchtlicher Mangel an Stille herrsche. Stille müsse nicht einfach verlangt, sondern eingeübt werden (Mystik, Versenkung, Meditation usw.). Der Aufbruch der Jugend aus der Wohlstandsgesellschaft hin zu Meditationsübungen östlicher wie westlicher (Taizé) Prägung schien ein hoffnungsvolles Zeichen zu sein, das in unseren Gemeinden fruchtbar gemacht werden sollte. Anfänglich kontrovers war die Frage, wie das Verhältnis von freiem Wirken des Heiligen Geistes und persönlicher Arbeit in der Selbstversenkung zu sehen sei. Wenn der Mensch durch Tiefenerfahrung der eigenen Seele Gott begegnet und ihm entgegengehen kann, ist dadurch nicht das Prinzip «Gnade» gefährdet? Diese unzweifelbare Spannung wurde gelöst durch den Hinweis, dass Gott sich dem Menschen einerseits «eingebildet», sich andererseits jedoch als der «ganz andere», von dem wir abhängig sind, manifestiert hat. Dieser psychologisch-theologischen

Seite analog ist das ekklesiologische Begriffspaar «Kontemplation *und* Fest bzw. Versenkung und Feier», die einander bedingen und aufeinander zurückführen.

Der Gruppe wurde klar, dass der Verlust des ersten Bereichs «Spiritualität» in unserer Kirche zur Isolierung und damit zur Amputierung des gottesdienstlichen sonntäglichen Geschehens führte. Die Wiedergewinnung der spirituellen Dimension sei vor allem in die Hände der Bischöfe und Lehrer der Kirche gelegt, deren Auftrag es ist, die Geistlichen in der Heranbildung geistlichen Lebens zu fördern und sie dadurch instand zu setzen, «das Ergriffensein von der Tiefe Gottes mitzuteilen». In diesen Zusammenhang gehörte auch die dringende Bitte, auf internationaler Ebene geeignete Gebetsliteratur zur Verfügung zu stellen.

Am zweiten Tage des Gespräches stand das Verhältnis von geistlichem Leben der Gemeinde und der Sakramentenspendung im Vordergrund. Einhellig war man der Meinung, dass die volkskirchliche Situation der deutschen und schweizerischen Kirchen eher hinderlich sei in bezug auf einen geistlichen Neuansatz. Hierhin gehörte auch eine gewisse Unsicherheit der Teilnehmer, was Gemeinde in volkskirchlicher Situation eigentlich bedeute, wo das Zusammenleben «unkirchlicher» und «kirchlicher» Gemeindemitglieder dem Beschreiten neuer Wege schier unüberwindliche Schwierigkeiten bereite. Die Überwindung des aggressiven Liberalismus zur wirklich offenen brüderlichen Liebe, die die Vielfalt nicht nur duldet, sondern erheischt, erschien als Vorabbedingung einer Neubesinnung.

Thesenartige Zusammenfassung:

1. Geistliche Besinnung tut not.
2. Die Bischöfe sollten ihr Augenmerk verstärkt auf die geistliche Zurüstung der Theologen richten (Retraiten usw.).
3. Ein neues altkatholisches Gebetbuch soll den Neuanfang unterstützen.

Gruppe: 6 Gemeinsames Leben

Gruppe 6a (Leitung und Berichterstattung: Pfr. H. Vogt, Schaffhausen)

Sie begann mit der Frage, wo die Grenze zwischen der Verantwortung für die Gemeinschaft und den eigenen Bedürfnissen gezogen werden soll, wenn zwischen diesen beiden Ausrichtungen unseres Lebens ein Konflikt entsteht. Die Meinung war vorherrschend, dass die Bildung und Förderung von Gemeinschaft im weitesten Sinn einen möglichst ausgeprägten Vorrang haben soll. Warum ist es so schwierig, diesen Vorrang der Gemeinschaft in unseren Kirchgemeinden konkret zur Geltung zu bringen? Die wichtigste Ursache wird in der Tatsache vermutet, dass die Zugehörigkeit zur Gemeinde ohne persönliche Entscheidung zur Gemeinschaft zustandekommt.

In der zweiten Gesprächsrunde befassten wir uns mit dem Verständnis von Ehe im Gegenüber zu eheähnlichen Gemeinschaften, wie sie heute in der jungen Generation gelebt werden. Die Diskussion ergab bald, dass sowohl die Wünsche und Sehnsüchte wie auch die Probleme und Schwierigkeiten in bezug auf das Zusammenleben von Mann und Frau bei Jungen und Alten dieselben sind. Aus den Voten der jüngeren Gruppenmitglieder wurde deutlich, dass sie keineswegs ein ungeregeltes, moralloses Zusammenleben anstreben, sondern sich im Gegenteil mit den Älteren darin einig wissen, dass eine fruchtbare Gemeinschaft von Mann und Frau von gegenseitiger Verantwortung, ja von selbstloser Liebe getragen sein muss. Sie verneinen aber, dass diese Achtung für den Partner am besten oder gar *nur* im Rahmen der traditionellen Geschlechts- und Ehemoral mit ihren Forderungen der Ausschliess-

lichkeit und Lebenslänglichkeit einer geschlechtlichen Bindung erreicht werden kann. Ebenso wurde deutlich, dass die unterschiedlichen Meinungen über die Strukturen der Gesellschaft sich auch auf die Auffassungen über Ehe und Familie auswirken.

Das offene Gespräch, besonders am zweiten Tag, wurde von den Teilnehmern als ein Stück gelebter Gemeinschaft, also ein Stück Leben, erfahren, und es wurde bedauert, dass es nicht weitergehen konnte.

Gruppe 6b

(Leitung und Berichterstattung: Pfr. R. Lauber, Trimbach)

Die Gruppe bestand aus einem Drittel Jugendlicher, doch kam es nicht zur erwarteten – oder befürchteten ? – Konfrontation. Im Verlaufe der Gespräche ergab sich zusehends stärker eine gegenseitige Ergänzung der geäusserten Auffassungen.

Wir waren uns sofort darüber einig, dass man zur Gemeinschaft erzogen werden muss, auch zur Gemeinschaft in der Kirche. Und diese Gemeinschaft sollte etwas froher sein. Dieser Forderung wurde an der Vesper vom Vortag nachgelebt: dass man nämlich in der Kirche mehr lächeln sollte.

Es ist klar, dass Gemeinschaft auf ganz verschiedene Arten aktualisiert wird. Wenn man viel voneinander weiss, so kennt man einander deswegen noch lange nicht. Gemeinschaft kann man z.B. mit einem Freund haben, den man jahrelang nicht mehr sieht, über den man also nichts Näheres mehr weiss. Wenn man ihn dann wieder trifft, so ist die Gemeinschaft doch sofort wieder neu realisiert.

Eine Gemeinschaft kann man nicht von oben diktieren, haben wir festgestellt. Eine Gemeinschaft wird aufgebaut, indem man sucht, was für Gemeinsamkeiten vorhanden sind.

Das Zentrum einer Gemeinschaft ist ausserhalb von uns. Dieses Tiefere der Gemeinschaft zu finden, das über die gleiche Sprache, über das Interesse für das gleiche Thema hinausgeht, ist uns nicht leicht gefallen. Wir haben es als «religiöse Gemeinschaft» dann einfach stehengelassen. Bemerkenswert ist, dass gesagt wurde, die Feier des Abendmahls werde oft vielleicht gar nicht als eine Mahlgemeinschaft empfunden. Dabei bedeutet doch das Wort «Kommunion» gerade «Gemeinschaft». Von «Kommunizieren» war nämlich häufig die Rede, und zwar vor allem gerade im Zusammenhang mit dem, was man als Massenmedien bezeichnet, mit den Kommunikationsmitteln. Das Fernsehen, als ein Beispiel, würgt leider sehr häufig eine Gemeinschaft ab. Doch das muss nicht sein. Als Anstoss zu einem gemeinsamen Gespräch kann das Fernsehen *gemeinschaftsbildend* wirken. Das Gespräch ist das Grundlegende für eine Gemeinschaft. Es liegt an uns, an jedem einzelnen. Einer muss in der Regel jeweils die Initiative ergreifen und zur Gemeinschaftsbildung anregen.

Wir haben hier in allen Gruppen Gemeinschaft erleben dürfen, eben in den Gruppengesprächen. Wir hatten offensichtlich Gemeinsamkeiten in unseren Gruppen. Und eine Gemeinschaft kann und darf nicht aufhören, indem nach dem Kongress alle wieder heimgehen. Wir sind alle – und das ist konkrete Schlussforderung unserer Gruppe – aufgerufen, diese kleinen Bausteinchen gefundener Gemeinsamkeit in unsere Gemeinden hinauszutragen und dort weiterzubauen, indem wir in Gesprächsgruppen wieder Gemeinschaft suchen und so die Gemeinschaft in unserer Kirchgemeinde stärken helfen.

Nachdem der Vorsitzende *Dr. B. Gilg* nicht nur den Leitern und Berichterstattern, sondern allen Gesprächsteilnehmern in den einzelnen Gruppen den verdienten Dank ausgesprochen hatte, richtete *Frau Ruth Michelis* als Vizepräsidentin des Kongressbüros folgende Worte an ihn und an die Versammlung:

«Liebe Schwestern und Brüder!

Am Ende der eindrucksvollen Kongresstage möchte ich noch einige Worte an diese Versammlung richten.

Zunächst ist es mir eine Ehre, dem Präsidenten dieses 21. Internationalen Altkatholikenkongresses in Luzern, Herrn Dr. Gilg, im Namen aller Teilnehmer den allerherzlichsten Dank auszusprechen für die ausgezeichnete Leitung der Kongresssitzungen und alle weitere Arbeit, die mit diesem Amt verbunden war. Seine liebenswürdige Art, dieses Präsidentenamt mit Leben zu erfüllen, gab dem Kongress eine besondere Note. Wir dürfen uns also des guten persönlichen und technischen Ablaufs mit grossem Dank an Herrn Dr. Gilg erfreuen.

Nun noch ein Wort zu dem mir überraschenderweise zugefallenen Amt, als Vizepräsidentin den Platz auf diesem Podium einzunehmen. Zwar war meine Funktion bisher nur der Art, in das feierliche Schwarz der Herrenanzüge einen neuen hellen Farbton zu bringen.

Aber dieser äussere neue Blickpunkt spricht von einer Veränderung, die sich seit einiger Zeit mit mehr oder weniger Mühen im Leben unserer Kirche bemerkbar macht, nämlich die Feststellung, dass die Frau gleichwertig neben dem Manne steht und gemäss der ihr verliehenen Gaben am Reiche Gottes, am Leben in der Kirche mitbaut.

Ich habe deshalb dieses mir zugefallene Amt stellvertretend für alle die Frauen angenommen, die seit langem schon mit Leib und Seele, mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Kräften des Geistes und der Liebe sich dieser Aufgabe verschrieben haben in der Nachfolge des Herrn.

Nathan Söderblom, der frühere Erzbischof von Uppsala, hat einmal gesagt: ‚Die Frauen sind die tragenden Balken der Kirche.' Ich glaube, es ist auch auf diesem Kongress auf vielerlei Weise in den Gesprächsgruppen, in Berichten und Begegnungen und nicht zuletzt durch die grosse Zahl interessierter Teilnehmerinnen (fast ebenso viele Frauen als Männer sind hier) bewiesen worden, wie sehr uns Frauen daran liegt, das Gebäude der Kirche mit Leben zu erfüllen, neben Gottesdienst und Gebet den Dienst am Mitmenschen und in der Gemeinde zu setzen.

Es wäre deshalb zu begrüssen, wenn in Zukunft in allen Gremien und auf allen Ebenen eine angemessene Vertretung der Frauen stattfinden würde. Das ist auch eine Empfehlung an alle Kirchenleitungen, die von der im Juni dieses Jahres in Berlin vom Weltkirchenrat durchgeführten Konferenz über «Die Diskriminierung der Frau» ausging, an der auch eine altkatholische Vertreterin teilnahm, welche nun sehr aktiv im Bereich der Ökumene des Weltkirchenrates mitarbeitet. Diese weltweite Tagung zeigte die derzeitige Lage der Frau in kirchlicher, sozialer und kultureller Hinsicht, die zu verbessern es noch mancher Erkenntnis und Anstrengung bedarf.

Es sei deshalb der Leitung dieses Luzerner Kongresses im Namen der altkatholischen Frauen gedankt, dass auch auf diesem Kongress – wie vor vier Jahren bereits in Bonn – eine ihrer Vertreterinnen als Vizepräsidentin auf dem Podium sitzen konnte, worin ein offizielles Zeichen der Anerkennung der Mitarbeit der Frauen gesehen wird. Möge dieses zarte Pflänzlein zu einer guten

Zusammenarbeit zwischen Mann und Frau auch in unserer Kirche für die Zukunft wachsen!»

Dr. Gilg dankte für die ihm zugekommene Anerkennung, die er gerne mit seinen Mitarbeitern auf dem Podium, aber auch mit allen für die reibungslose Organisation Verantwortlichen «hinter den Kulissen» teile. – Nachdem *Pfr. Dr. H. Frei* noch wichtige Informationen über die nachmittägliche Schiffahrt, die Veranstaltung am Abend (Jugendgottesdienst, Zusammenkünfte der internationalen altkatholischen Organisationen), zum zeitlichen Programm des Sonntags und schliesslich über den abschliessenden Ausflug vom Montag bekanntgegeben hatte, konnte der Vorsitzende um 11.45 Uhr die letzte Kongress-Sitzung als geschlossen erklären.

Gegen 14.30 Uhr besammelte sich die ganze Kongressgemeinde an der Schiffländte, wo das von der gastgebenden christkatholischen Kirchgemeinde Luzern gecharterte Extraschiff sie zu einer *dreistündigen Fahrt auf dem Vierwaldstättersee* aufnahm. Diese von gutem Wetter begünstigte Rundfahrt bot Gelegenheit zu persönlichen Kontakten und angeregten Gesprächen in zahlreichen kleinen Gruppen. Die Klänge der Ländlermusik trugen zusammen mit der wechselnden landschaftlichen Szenerie wesentlich zur allgemein entspannten Atmosphäre nach anstrengenden Arbeitstagen bei.

Diese willkommene Erholung war wohl schuld daran, dass dann der auf 20 Uhr angesetzte *Jugendgottesdienst* – gestaltet von der Jugendgruppe St. Gallen – ebenfalls sehr gut besucht war. Wer um 21 Uhr nicht zu einer der verschiedenen Zusammenkünfte (Willibrordvereinigung, altkatholische Presse, Schwestern und Fürsorgerinnen, liturgische Kommissionen, Bruderschaften) ging, blieb zu dem sich an den Gottesdienst anschliessenden Gespräch über das eben Gehörte und Mitvollzogene in der Kirche zurück.

Vierter Kongresstag, Sonntag, 23. September

Aus räumlichen Gründen fand der *Festgottesdienst* in der reformierten Lukaskirche statt, erwartete die Kongressgemeinde doch zahlreichen Zuzug aus den übrigen christkatholischen Gemeinden der Schweiz. Und siehe: man hatte sich in dieser Erwartung nicht getäuscht. Die Zahl der Teilnehmer verdreifachte sich. Durch dichtbesetzte Bankreihen zog *Erzbischof M. Kok* (Utrecht) als Zelebrant mit seinen Assistenten *Bischof J. Pekkala* (Warschau) und

Bischof L.Gauthier (Bern) am Schluss der langen Prozession von geistlichen Würdenträgern aus den übrigen altkatholischen und aus befreundeten Kirchen und vielen altkatholischen Priestern ins Gotteshaus ein. Unter der Leitung von *Frau I.Frei-Moos* (Luzern) sangen die Kirchenchöre Luzern und Olten eine Messe des Luzerner Komponisten *Guido Fässler*. Die Schriftlektionen wurden in drei verschiedenen Sprachen vorgetragen. Seine Predigt fasst *Bischof L.Gauthier* folgendermassen zusammen:

Der dreifache Leib Christi oder Wer lebt wirklich?

«*Seid dankbar*» (Kol. 3, 15)

Der Schlussgottesdienst des Kongresses besteht aus einer Dankmesse. Die damit zusammenhängende Predigt soll auch unser aller Dank aussprechen, wozu der Apostel uns mahnt.

Wofür sollen und wollen wir danken? Dafür, dass wir wiederum einen internationalen Kongress abhalten durften, und für das während dieser Tagung Empfangene.

Wem sollen und wollen wir danken? Allen denen, welche sich um das Gelingen des Kongresses bemüht haben, ob bekannt oder unbekannt; auch eventuellen Kritikern, wenn es um aufbauende Kritik geht, und wenn ihre Kritik sie selber zur Mithilfe und zur besseren Gestaltung kirchlicher Arbeit anspornt; über alles Gott, der uns «jede gute Gabe» schenkt (Jak. 1, 17) und uns das Gute gibt, das wir geben können.

Warum danken? Weil die Dankbarkeit eine christliche Lebenshaltung «par excellence» ist. Sie befreit von der Ichbezogenheit und macht uns für Gott und seinen Dienst beim Nächsten und an der Welt frei. Diese Wahrheit gilt für jeden Christen und für die ganze Kirche. Der Christ und die Kirche, welche dankbar leben, leben wirklich. Sie singen nicht nur mit persönlichen oder liturgischen Worten (Kol. 3,16), sondern ihr Leben ist ein Gesang, auch dann, wenn dieser Gesang Schmerz ausdrückt.

* * *

Lob und Leid kennzeichneten beispielhaft den ersten internationalen Kongress unserer Kirchen in Luzern vor 82 Jahren. Zwanzig Jahre nach dem Entschluss, altkatholische Kirchgemeinden und Kirchen zu organisieren, drei Jahre nach der Gründung der Utrechter Union, d.h. der altkatholischen Kirchengemeinschaft, empfanden es unsere Vorfahren als eine Notwendigkeit, sich auf ihre kirchliche Berufung zu besinnen. Praktische Ergebnisse dieser Bemühungen wurden die Gründung der «Revue internationale de théologie» (heute: «Internationale kirchliche Zeitschrift») und die Internationalisierung unserer Theologischen Fakultät in Bern. Aber auch welch eine gehaltsvolle, beredsame und zum grossen Teil immer noch aktuelle Fülle in den über dreihundert Seiten umfassenden Akten dieses bedeutsamsten unserer internationalen Kongresse! Eine neue Lektüre dieser Akten hat mich in der Gewissheit bestätigt, dass in ihnen noch viele Schätze vorhanden sind, welche es gälte, neu herauszugeben und für heute zu kommentieren. Denselben Akten kommt auch das Verdienst zu, Quellen altkatholischer Theologie und Geschichte aus erster Hand zu bieten. Hinzu wurde dem Kongress gegeben, damals schon einen ökumenischen Mikrokosmos von nah und fern, von West und Ost darzustellen. Wie es auch aus der Predigt mei-

nes verehrten Vorgängers, Bischof Eduard Herzog, am Schlussgottesdienst des Kongresses wahrzunehmen ist, bestand Dank und Lob für unsere kirchliche Sendung in theologischer, ökumenischer und auch sozialer Hinsicht, Schmerz und Hoffnung wegen der Angst um die eigene existentielle Zukunft. Man litt unter dem Widerspruch zwischen eigenem hohem theologischem Anspruch und Niveau und dem Stagnieren oder gar dem Rückgang der Mitgliederzahl. Am empfindlichsten litt man an der Gleichgültigkeit allzu vieler der minoritär bleibenden Altkatholiken. Damals schon!

Die spezifisch altkatholischen Anliegen des Kongresses von 1892 und das allgemein gültige Thema des heutigen Kongresses überbrückend, fragen wir uns nun: Wie leben wir als Altkatholiken wirklich? Die Antwort will ich zu geben versuchen in geistiger Verbindung mit der übrigen Christenheit und Welt. Ich denke vor allem an die gestern beendete Konferenz Europäischer Kirchen im nahe liegenden Engelberg sowie an das diesen Monat eröffnete «Konzil der Jungen» zu Taizé. Dann lautet die Antwort folgendermassen: In der Teilhabe an Christus, d.h. an seinem dreifachen Leibe.

* * *

Die Teilhabe an der Person Jesu Christi zuerst. Mit der Person Jesu Christi meine ich Jesus von Nazareth und zugleich Christus, den Sohn Gottes und den neuen Adam, den Erstgeborenen der neuen Menschheit. Man kann weder Jesus von Christus noch Christus von Jesus trennen. Verkennt man den historischen Jesus, so macht man aus Christus einen Mythos. Verneint man den auferstandenen und verherrlichten Christus, so macht man aus Jesus einen Menschen wie alle anderen, den besten vielleicht unter uns, aber eben nur ein Menschenkind. Jesus Christus können wir nur erkennen, wenn wir ihn im betenden Lesen und Hören des Evangeliums sehen, wenn er uns dort gegenwärtig wird, uns reinigt, erneuert und innerlich erfüllt. Darum hatten unsere Väter hier vor mehr als achtzig Jahren mit ihrem aufs neue bekundeten Anspruch recht, dem alten katholischen Glauben treu zu bleiben und ihn treu zu vertreten. Darum haben wir zugleich zur Pflicht, denselben Glauben zu vertiefen, zu verinnerlichen und lebendig zu machen, also gläubig und glaubhaft heute und für heute zu bekennen: «Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes» (Matth. 16, 16). Erst dann wird aus dem Buchstaben Geist, aus der Theologie Wahrheit und aus dem Bekenntnis Leben. Auf diesem Weg stehen wir erst noch am Anfang.

* * *

Dann die Teilhabe am kirchlichen Leib Christi. Es stimmt schon, dass wir im gegenwärtigen Christus wachsen und der Fülle seiner Offenbarung entgegenwachsen sollen. Aber streng gesprochen, sollten wir eher sehen und sagen, dass Christus in uns und in der Welt wächst, uns und die Welt der Vollendung entgegenführt. Der Spruch ist wahr, der besagt: «Nicht die Heiligen sind gross, sondern Gott ist in den Heiligen gross.» Dementsprechend dürfen wir behaupten: die Christen – auch die Christ- oder Altkatholiken – sind nicht als Träger des Namens Christi gross, sondern nur insofern als Christus in ihnen sichtbar wird. Dasselbe gilt für die Kirche, auch für unsere Kirchengemeinschaft: sie ist weder als «Gesellschaft» noch als «Gemeinschaft» wirklich gross, sondern nur insofern, als Christus in ihr sichtbar wird. Diese Sichtbarkeit macht aus uns neue Menschen und aus der Kirche die neue Menschheit. Christlich- und Kirchlichsein sind keine Selbstzwecke. Der Zweck besteht darin, neue Menschen und die neue Menschheit zu werden, als solche zu leben und vorzuleben. Was unsere altkatholischen Kirchen

und ihre Gemeinschaft anbetrifft, so bedeutet dies zweierlei. Erstens immer mehr konziliarisch zu werden. Die heutige christliche und katholische Entwicklung bestätigt die Richtigkeit der kirchlichen Entscheidung unserer Väter. Sie verpflichtet uns, in ihr zu wachsen. Zweitens helfen wir damit den Menschen und den Völkern gemeinsam zu leben. Es geht nicht darum, eine politische Kirche zu werden, sondern darum, das politische, soziale und wirtschaftliche Geschehen durch persönlichen und kirchlichen Einsatz in diesem Geiste zu beeinflussen. Im innerkirchlichen Leben wie im katholisch-evangelischen Zeugnis und Dienst in und an der Welt wird diese Aufgabe bis zur vollen Herankunft des Reiches Gottes nie aufhören. Diesbezüglich haben wir offenbar noch einen langen Weg vor uns.

* * *

Die Teilhabe am eucharistischen Leib Christi endlich. Im Abendmahl begegnen sich Jesus Christus und die Kirche am tiefsten und am deutlichsten. Hier erlangen wir wirkliche Teilhabe an Jesus Christus, weil er uns mit sich selber geistig und sogar körperlich vereinigt. Und nirgendwo anders als am Tisch des Herrn tritt uns die Kirche in ihrer vollen Wirklichkeit entgegen, nämlich als die vorgreifende ewige Versammlung der Erlösten. Geheiligten und Erwählten. Der heutige Brauch, den Gläubigen bei jeder Abendmahlsfeier die Kommunion zu spenden, ist berechtigt. Daraus darf aber keine «Gewohnheit» entstehen, er soll vielmehr Anlass und Ansporn sein zur vollen Teilhabe an der Gegenwart des Herrn und zum wahrhaftigen kirchlichen Sein und Wirken. Christus lädt uns an seinen Tisch ein, um uns als seine Zeugen in die Welt zu schicken. Es gibt ein notwendiges sachliches Hin und Her zwischen dem sakramentalen Tisch in der Kirche und dem evangelischen Zeugnis und Dienst in der Welt.

* * *

Solch echtes altkatholisches Erkennen, Bezeugen und Dienen, Leben und Vorleben ist eine Frucht des Heiligen Geistes. Dass wir darum bitten und auch dafür danken dürfen, ist eine Frucht des Heiligen Geistes. Möge der Herr in der Kraft des Heiligen Geistes in uns so bleiben und wirken (Joh. 15,1–8), Gott dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste zur Ehre. Amen.

Die öffentliche Schlusskundgebung

nahm um 15 Uhr im grossen, gut besetzten Saal des Kunst- und Kongresshauses einen von allen Teilnehmern als festlich empfundenen Verlauf. Schon der musikalische Auftakt des mitwirkenden *Streichquartetts* setzte den Ton verinnerlichter Freude und aufnahmebereiten Zuhörens. Nach der kurzen Begrüssung durch den Kongresspräsidenten *Dr. B. Gilg* und dem machtvoll gesungenen Choral «Wach auf, du Geist der ersten Zeugen» überbrachte *Landesbischof Dr. Gerhard Heintze* von der evangelischen Kirche in Braunschweig (BRD) die Grüsse der zu gleicher Zeit in Engelberg, also in unmittelbarer Nähe tagenden Konferenz Europäischer Kir-

chen (KEK) und schilderte Entstehung, Struktur, Aufgabenbereich und Probleme dieser regionalen ökumenischen Kirchenkonferenz, die nach ihrem Gründungsort in Dänemark auch «Nyborg-Konferenz» genannt wird und der heute über hundert verschiedene Kirchen aus West- und Osteuropa angehören. Der Redner schloss seine mit grosser Aufmerksamkeit angehörten und mit starkem Applaus verdankten Ausführungen mit der Tageslosung aus Jes. 41,10 als speziellem Gruss an alle hier vertretenen altkatholischen Kirchen: «Fürchte dich nicht, denn Ich bin mit dir! Fürchte dich nicht, denn Ich bin dein Gott.»

Nach einer weiteren Darbietung des *Streichquartetts* orientierte *Bischof G.A.van Kleef* (Haarlem) über «Die KEK-Tagung 1974 in Engelberg», deren Thema «Seid Täter des Wortes» war. Die mehreren hundert Delegierten aus allen Mitgliedkirchen kamen aus einem Bereich, der – geographisch, geistig, politisch und wirtschaftlich – von Irland bis Moskau, von Finnland bis Zypern reicht. Insbesondere beschäftigte sich der Referent mit dem Verhältnis der altkatholischen Kirchen zur KEK, schilderte die finanziellen Schwierigkeiten dieser Organisation und plädierte schliesslich für eine verstärkte Solidarität der altkatholischen Kirchen im Westen mit ihren Schwesterkirchen im Osten.

Hierauf überbrachte *Prof.Dr.J.Kalogirou* (Thessaloniki) die Grüsse seiner Griechisch-orthodoxen Kirche, ihres Erzbischofs Serafim und des Hl. Synod, dankte für alles, was dieser Kongress auch ihm geboten habe, und gab der Hoffnung Ausdruck, Gottes Segen möge auch über dem fortschreitenden orthodox-altkatholischen Dialog walten.

Mit Beifall hiess die Versammlung den Text eines an den emeritierten Erzbischof *Dr.A.Rinkel* (Utrecht) gerichteten Grusstelegramms gut und nahm vom Eingang eines solchen des anglikanischen Bischofs *Rt.Rev.J.Satterthwaite* (Fulham) Kenntnis.

Innert weniger Minuten lernte die grosse Kongressgemeinde den spontan eingeübten ökumenischen Kanon «Going and coming / ending and origin / are in Your hands, Lord / give us life abundant», worauf *Pfr.Dr.H.A.Frei* als Sekretär des Ständigen Kongressausschusses seinen zusammenfassenden Kurzbericht über die Arbeit dieses zu Ende gehenden Kongresses unter dem Thema «Drei Tage ‚Leben' in Luzern» mit einem kleinen meditativen Puls-Experiment einleitete, um dann anhand kurzer Zitate aus den verschiedenen Gruppenberichten das weite Spektrum der geistigen

Reaktionen zum Kongressthema «Leben» bewusst zu machen. Er schloss mit den Worten: «Der Kongress geht zu Ende. Die Fragen und Probleme gehen mit uns, aber auch die hier gewonnenen Einsichten. Wir kehren heim als Christen, die unterwegs sind, einzeln und miteinander. Aber auch als solche, die wissen dürfen: mit uns geht bei diesem Unterwegssein derjenige, der als unser Herr Jesus Christus uns die feste Zusage gibt: ‚ICH BIN DER WEG, DIE WAHRHEIT UND DAS LEBEN'.»

Unter dem Applaus der Anwesenden konnte hierauf *Beatrice Kolarik* im Auftrag der Christkatholischen Jugend der Schweiz die Ergebnisse des durchgeführten *Zeichnungs- und Collage-Wettbewerbs* und die ermittelten Gewinner bekanntgeben.

Nach dem *gemeinsamen Gesang* «Nun danket alle Gott» rundete der Vorsitzende *Dr. B. Gilg* sein ausgezeichnetes präsidiales Wirken ab mit grundlegenden Gedanken, anknüpfend an die philologische Hypothese, im englischen Wort «think» (= denk, dank, dünk) sei noch die Wurzel jenes verlorengegangenen Ausdrucks für das enthalten, was Adam tat, als er das Leben empfing. So gelte es das in diesen Tagen Gehörte und Erfahrene zu bedenken, aber auch – ohne einzelne Namen zu nennen – all denen zu danken, die durch ihren Einsatz in verschiedenartigster Form das Zustandekommen und Gelingen dieses Kongresses ermöglichten.

Der XXI. Internationale Altkatholikenkongress schloss mit folgendem Gebet und anschliessendem Segen von *Erzbischof M. Kok* (Utrecht):

«Allmächtiger, ewiger Gott, wir danken Dir für alle Gnade und allen Segen, die wir in diesen Tagen von Dir empfangen haben.

Wir haben geredet vom Leben, wie wir es erfahren in all seinen Höhen und Tiefen, seinem Glück und Unglück.

Wir wissen, dass Du der Spender alles Lebens bist und dass Du uns in Jesus Christus, Deinem Sohne, gezeigt hast, was leben als Mensch bedeutet.

Er hat uns gesagt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.

Gib uns aufs neue die Einsicht, was Leben durch Ihn und mit Ihm und in Ihm, als Quelle des Lebens, bedeutet.

Stärke uns überall dort, wo Du uns in der menschlichen Gemeinschaft hingestellt hast.

Lass uns verantwortlich leben, erfüllt vom Feuer des Heiligen Geistes, und gib uns dereinst Anteil an dem ewigen Leben, das Du Deinen Kindern verheissen hast durch Jesus Christus, unsern Herrn!

Der Name des Herrn sei gepriesen.

Unsere Hilfe ist im Namen des Herrn.

So gehet denn hin in Frieden, in der Erwartung unseres Herrn Jesus Christus, zurück in Eure eigenen Länder, Kirchen und Häuser! Es segne Euch der allmächtige Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist. Amen.»

Montag, 24. September

Über 70 Kongressteilnehmer beteiligten sich am fakultativen ganztägigen Ausflug, der mit zwei Autocars zuerst nach Engelberg (Besichtigung der Klosterkirche), dann über Sarnen (moderne Rundbau-Kirche) und Giswil (Mittagessen) auf die Mörlialp (Christkatholisches Jugendhaus) führte und von gutem Wetter begünstigt war.

Grussbotschaften

Anglikanische Kirche

Lordbischof John Trillo von Chelmsford,
Vertreter des Erzbischofs von Canterbury, Primas von ganz England
und Ehrenprimas der Anglikanischen Kirchengemeinschaft,
verlas nach einleitenden persönlichen Grussworten folgende Botschaft:

"To the Archbishop of Utrecht, and Members of the Twenty-first International Old Catholic Congress.

It is with great joy that I send you this message of greeting on the occasion of the Twenty-first International Old Catholic Congress. I am very happy that the Right Reverend John Trillo, Bishop of Chelmsford, is able to represent me on this occasion and to greet you in my name. I note with interest that the subject of the Conference is 'Life' and I pray that God the Holy Spirit will be with you and guide your deliberations on this theme, so deeply important for the thought of man at this present time.

With my prayers and blessing.

† Michael,
Archbishop of Canterbury,
Primate of All England and Metropolitan."

Rev. E. David Murfet, Rom, Vertreter von Rt. Rev. J. Satterthwaite,
Bischof von Fulham,
unter dessen Jurisdiktion die anglikanischen Gemeinden in Europa stehen,
richtete folgende Worte an den Kongress:

"Your Grace, your Excellencies, Reverend Fathers, Brothers and Sisters in Christ!

It is not only an Honour, but also a great pleasure for me, to return to Switzerland to represent the Bishop of Fulham and Gibraltar at this Congress.

The Bishop has asked me to convey his warmest greetings to the Archbishop, the Bishops, clergy and people of the Old Catholic Church, especially those who are taking part in this Congress. He very much regrets he is unable to be here in person, but he is taking an active interest in its work.

The theme of this Congress 'Life', the profound reexamination of the quality of life, is of vital importance not only to those of us who are here, but to all Christians throughout Europe. It is the prayer of our Bishop and of all our Anglican communities in Europe that God will bless the work of this Congress and that its results may bear fruit not only in our own lives or in the life of our individual churches, but in our common life as Christians in our European community."

Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel

Metropolit Emilianos, Genf, Vertreter des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel und Ehrenprimas der Orthodoxen Kirchengemeinschaft:

«Nous partageons de tout notre cœur la fraternité de votre Congrès si important pour un renouvellement spirituel. Le thème choisi «vivre» ajoute une ampleur significative sur le cheminement de l'homme. Face aux vues confuses, plongées dans le pessimisme, angoisse et nihilisme, tentant de dénaturer le sens de la vie en une simple existence biologique, sans aucune référence au sacré, l'Eglise doit rappeler à l'homme le but ultime de la vie aux dimensions éschatologiques.

Nous adressons aux Rmes évêques, le clergé et le peuple de l'Eglise chère Catholique-Chrétienne nos vœux fraternelles à cette occasion pour des travaux fertiles et constructives dans le Christ.

Dimitrios,
Patriarche œcuménique,
Archevêque de Constantinople.»

Moskauer Patriarchat

Erzbischof und Metropolit Philaret, Berlin, Moskauer Patriarchatsexarch für Mitteleuropa, Vertreter des Heiligen Synods der Russisch-Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats, verlas die folgende Grussbotschaft:

«Hochwürdiger Herr Erzbischof,
Hochgeehrte Versammlung!

Es ist für uns heute eine angenehme Gelegenheit, die Teilnehmer am Internationalen Altkatholiken-Kongress grüssen zu dürfen und Ihnen allen fruchtbaren Erfolg, Gnade und Friede in Fülle in Er-

kenntnis Gottes und unseres Herrn Jesus (2. Petr. 1, 2) zu wünschen. Seinen Nachfolgern, die aus unzähligen Scharen stammen, ‚aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen' (Offb. 7, 9), hat unser Heiland das grosse Gebot gegeben: ‚dass alle eins seien' (Joh. 17, 21). Die Christen der Apostelzeit waren ‚ein Herz und eine Seele' (Apg. 4, 32); Liebe, Gerechtigkeit und Friede und Freude im Heiligen Geist (Röm. 14, 17) herrschten unter ihnen. Wir glauben fest daran, dass unser gemeinsames Gebet um Einheit im Glauben und Leben nicht unerhört bleiben wird. Es ist kein Zufall, dass in unseren orthodoxen Gotteshäusern der Gebetsaufruf stetig erschallt: ‚Lassen wir uns einander lieben, damit wir in einer Gesinnung den Vater und den Sohn und den Heiligen Geist, die wesensgleiche und unteilbare Dreifaltigkeit bekennen'. Das gesamtkirchliche Gebet widerspiegelt das tiefste Gewissen der christlichen Einheit und der untrennbaren Verbundenheit des geistlichen Lebens in der ganzen christlichen Bruderschaft.

Es ist für uns eine grosse Freude festzustellen, dass gute Beziehungen im Geiste der Liebe und des gegenseitigen Wohlwollens zwischen der Altkatholischen und der Russisch-Orthodoxen Kirche seit langem bestehen und dass wir gemeinsam nach gegenseitiger Bereicherung durch unsere geistigen und innerlichen Erfahrungen streben.

Und heute, da die Vorarbeit zu unserem bevorstehenden Dialog zum Abschluss gebracht ist, dessen erste Sitzung im nächsten Jahr abgehalten werden soll, möchte ich gern betonen, dass feste Grundlagen der Entwicklung, des wachsenden gegenseitigen Verständnisses und der Festigung gemeinsamen Strebens unserer Kirchen zur Einheit in Christo bereits gelegt sind.

Unsere brüderliche Gemeinschaft ist auch um der Erhöhung des ethischen Ansehens unseres christlichen Glaubens willen nötig. Wir sind uns bewusst unserer Verantwortung gegen Gott, gegen unsere Mitmenschen und gegen unser Gewissen für die Festigung der Brüderlichkeit und des Friedens auf Erden. Als Gottes Volk, das dem Ruf seines Herrn folgt, sind wir auch für Probleme der Errichtung des menschlichen Lebens in der gegenwärtigen Welt besorgt. Eben darum sollen Christen aller Konfessionen inbrünstig den Fürsten des Friedens flehen, dass Er die Bemühungen aller Menschen guten Willens in ihrem heiligen Dienst segne (2. Kor. 5, 18).

Allmächtiger Gott, segne die Arbeit des beginnenden Kongresses! Wir wünschen allen Teilnehmern vollen Erfolg in ihrer Arbeit.

Gott, der reich ist an Barmherzigkeit (Eph. 2, 4), helfe uns, zusammengehalten in Liebe (Kol. 2, 2) zu bleiben!

Und der Friede Gottes, der allen Verstand überragt, wird eure Herzen und eure Gedanken bewahren in Christus Jesus (Phil. 4, 7), unserem Herrn!

Pimen,
Patriarch von Moskau und von ganz Russland.»

Päpstliches Sekretariat für die Einheit der Christen, Rom

Mgr. Erich Salzmann, Vertreter von Jan Kardinal Willebrands, Präsident des Vatikanischen Sekretariates für die Einheit der Christen in Rom:

«Es ist mir eine besondere Ehre und Freude, als Vertreter des Sekretariates für die Einheit der Christen, dem XXI. Internationalen Altkatholikenkongress in Luzern die Glück- und Segenswünsche unseres Präsidenten, des Herrn Kardinals Johannes Willebrands, überbringen zu dürfen.

Dieser Kongress steht unter dem Thema ‚Leben'. Wenn ich dieses Wort in Ihrem Programm lese, dann kommt mir sogleich das Wort des Prologs zum Johannes-Evangelium in den Sinn, wo es vom Wort Gottes heisst: ‚In Ihm war das Leben, und das Leben war das Licht der Menschen' (Joh. 1, 4). Diese Worte drücken sofort aus, was das Leben für uns Christen bedeutet, und auch unsere Verantwortung, dieses Leben der Welt zu vermitteln. Von da her fällt auch Licht auf unsere Aufgabe: in Gemeinschaft, in Einheit zu leben.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben wir, Römisch-Katholiken und Altkatholiken, manche Schritte aufeinander zu getan, wir sind uns nähergekommen: Auf allen Ebenen mehren sich gegenseitige Kontaktnahmen, ein neues Verstehen hat sich angebahnt, und der Wille zur Zusammenarbeit ist erstarkt. Nach einer langen Periode des Schweigens hat so zwischen unseren beiden Kirchen ein hoffnungsvolles Gespräch begonnen:

In verschiedenen Ländern, insbesondere in den Niederlanden, der Schweiz und Deutschland, sind offizielle Gesprächskommissionen der altkatholischen und römisch-katholischen Kirche gebildet worden. Ihre Aufgabe ist es, Wege zur gegenseitigen Hilfe, Zusammenarbeit und einem gemeinsamen Zeugnis für den einen Herrn zu finden und so zur Wiederherstellung der sichtbaren Einheit beizutragen.

Nach dem bisherigen Ergebnis der Gesprächsführung erkennen unsere beiden Kirchen in Dankbarkeit ihre weitgehende Gemeinschaft im Bekenntnis und im Verständnis des überlieferten katholischen Glaubens.

Wenn Kirchen, eingedenk des Gebetes Christi für die Einheit und im Gehorsam gegen sein Gebot, miteinander ins Gespräch kommen, so ist das Zeichen und Ausdruck eines neuen Wehens des Geistes Christi in ihnen und so des neuen Lebens. Denn trotz der grossen Schwierigkeiten, die noch bestehen, wird das echte Gespräch die Kirchen, über alle ängstlichen Vorbehalte und Absicherungen hinweg, durch die Gnade Gottes zu einem tieferen Verständnis füreinander und einem neuen Leben miteinander führen. Es wird sie letztlich dazuführen, ihr gemeinsames Ziel, das Leben in der wahren Einheit, in der Einheit Christi und seiner Kirche, wiederzufinden.

Gebe Gott, dass das einmal auch von dem Gespräch zwischen unseren beiden Kirchen gesagt werden kann!

In diesem Sinn wünsche ich dem XXI. Internationalen Altkatholikenkongress gutes Gelingen und allen Teilnehmern brüderliche Stärkung und den Segen Gottes.»

Ökumenischer Rat der Kirchen in Genf

Dr. Konstantinos G. Patelos, Sekretär der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Vertreter des Generalsekretärs Dr. Philip Potter:

«Avant de donner lecture à mon allocution, permettez-moi de commencer avec une citation. L'archevêque de Chypre et président de la République chypriote parlant du coup d'Etat perpétré contre lui déclara: «... Je n'ai pas assisté à mes funérailles», ajouta-t-il en riant, «mais j'ai eu le rare privilège de lire les nombreux articles nécrologiques qui m'ont été consacrés dans la presse internationale. Pour la première fois j'ai ressenti l'extrême bonheur d'être bien vivant...» (Le Monde, 18. 9. 1974).

Etre bien vivant. Ce n'est pas un fait du hazard que la XXI[e] session du Congrès international des Vieux-Catholiques s'occupe d'un sujet si brûlant comme celui de *vivre*. Vivre spécialement dans une époque où apparaissent dans le monde occidental les premières impasses d'un long chemin qui commença avec la Renaissance et l'époque d'Illumination. Vivre dans une période où le rythme du

cycle de la croissance économique commence à osciller, avec toutes les conséquences que nous préssentons et pour lesquelles nous avons peur...

Vivre dans une période où il faut se mettre avec tout l'effort humain pour créer les conditions indispensables du «temps vécu» si nécessaire pour l'homme d'aujourd'hui... En quelques mots il va falloir réapprendre, lentement, les difficultés et les dangers de l'existence pour y pouvoir faire face.

Ce sont ces difficultés de l'existence qu'on découvre aujourd'hui, après une longue période de la confiance illimitée à la croissance économique. Nous avions cru que c'est elle qui est la solution complète à tous les problèmes humains. Ces difficultés et ces dangers ont amené les scientifiques et les théologiens qui se sont rencontrés récemment à Bucarest sous les auspices d'«*Eglise et Société*» du Conseil Œcuménique des Eglises d'insister sur le besoin de commencer à préparer lentement une *éthique d'austérité.* En d'autres termes interpréter la vieille notion chrétienne d'ascétisme. Mettre l'accent sur *l'être* et pas sur *l'avoir*, car le but ce n'est plus accumulation des biens mais la vie personnelle, la joie de vivre. Cet effort personnel pour se libérer de tous ces idoles modernes – qui sont l'œuvre de nos mains – doit aller de pair avec le combat pour la justice, la sollicitude pour le frère demuni de tous... Et quand je dis «frère», je pense à tous les pays du Tiers monde.

Les mêmes difficultés, les mêmes dangers sont à l'origine d'un colloque international qui se réunit maintenant à Paris sous le titre *Biologie et devenir de l'homme.* Il vise de jeter les bases d'un mouvement universel de la responsabilité scientifique qui en permanence enregistrerait en toute objectivité les progrès de la connaissance dans ses nécessaires relations avec les pouvoirs, l'éthique et *la conscience d'une morale de la planète.*

On comprend aisément que devant l'Eglise du Christ, devant nous s'ouvre un champ immense d'action. L'Esprit du Seigneur nous demande plus que jamais d'aider la personne humaine, l'image de Dieu sur terre à se libérer avec son aide de tous ces idôles qui risquent de tuer la vie, de retrouver la joie d'être bien vivant... comment ?, c'est là qui se porte votre réflexion durant le congrès.

Pour cette raison c'est un honneur particulier et une joie spéciale pour moi d'être présent parmi vous comme délégué personnel du Rév. D^r^ Ph. Potter, secrétaire général du Conseil Œcumique des

Eglises. Le Dr Potter m'a chargé de vous transmettre ses vœux fraternelles pour la réussite de vos travaux et il vous assure de ses prières pour que l'Esprit-Saint qui parachève la Révélation et renouvelle l'Eglise nous conduit là où Lui veut.»

Glückwunsch- und Entschuldigungsschreiben und Telegramme

a) Aus altkatholischen Kirchen:

em. Erzbischof Dr. A. Rinkel, Utrecht
Bischof Dr. A. Podolak, Altkatholische Kirche in der CSSR, Prag
Synodalrat der Altkatholischen Kirche in Kroatien (Jugoslawien)
Gemeindeverband der Altkatholischen Kirche in der DDR
Bischöfe der Altkatholischen Kirche der Mariawiten in Polen

b) Aus anglikanischen Kirchen:

Most Rev. Frank Woods, Erzbischof von Melbourne und Primas der Kirche von England in Australien
Rt. Rev. John Satterthwaite, Bischof von Fulham und Gibraltar
Rev. Dr. Karl H. Lutge, New York, USA
Rev. Athol J. Broadfield, Ulverstone (Tasmania), Australien

c) Aus orthodoxen Kirchen:

Metropolit Irenäus, Kopräsident der Orthodox-altkatholischen Dialogkommission, Bonn (BRD)
Orthodoxe Kirche in Bulgarien
Orthodoxe Kirche in der Tschechoslowakei

Teilnehmer-Verzeichnis

Schweiz

Abry Pierre, Luzern
Ackermann Philipp, Riehen
Prof. Dr. Aldenhoven Herwig, Gümligen
Aldenhoven-Gauthier Claire, Gümligen
Allemann Frieda, Zürich
Allemann-Marti Heidi, Olten
Dr. Allemann Werner, Luzern
Prof. Dr. Amiet Peter, Magden
Pfr. Bauer Charles, Le Locle
Bertrand Marcelle, Petit-Lancy
Prof. Dr. Bindschedler-Robert Denise, Bern
Böhm-Vogt Käthi, Liestal
Prof. Dr. Conzemius Victor, Luzern
Cuoni E., Luzern
Danielsen Mina, Basel
Ducrey Yvonne, Schönenwerd
Emilianos, Metropolit, Genf
Federer Peter, Luzern
Prof. Dr. Frei Walter, Basel
Frei-Cantieni Silvia, Basel
Frei-Moos Hans, Luzern
Frei-Stadelmann Hans, Luzern
Pfr. Dr. Frei-Heinz Hans, Bern
Frei-Heinz Ursula, Bern
Frey Leonie, Schönenwerd
Bischof lic. theol. Gauthier Léon, Bern
Gauthier-Herzog Erna, Bern
Gerny-Küry Josef, Olten
Gerny-Küry Frau, Olten
Dr. Gilg-Ludwig Bernhard, Rifferswil
Dr. Gilg-Ludwig Frau, Rifferswil
a. Pfr. Dr. Gilg-Schenker Otto, Meggen
Gilg-Schenker Maria, Meggen
Pfr. Dr. Gloor Fritz, Luzern
Gschwind-Kolarik Evelyne, Reinach
Gschwind-Kundert Margrit, Reinach
Haas Martha, Schönenwerd
Pfr. Hagmann Peter, Allschwil
Hagmann-Halbeisen Annegret, Allschwil
Halbeisen Elli, Laufen
Herzog Eugen, Bern
Pfr. Hohler Peter, St. Gallen
Huber Max, Liestal
Hübscher-Herzog Norina, Luzern
Hügin Ruth, Basel
Imhof Clara, Dornach
Jeker Erika, Grenchen
Jungo Viktor E., Bern
Kamber-Gehrig Oskar, Hünibach
Kaufmann-Herzog Anna, Bern
Kaufmann Lina, Cham
Kistenfeger Karl, Zürich
Kolarik Beatrice, Muttenz
Konrad Armin O., Hausen a. A.
Konrad-Wollmann Frieda, Hausen a. A.
Pfr. Konrad-Riette Gottfried, Luzern
Konrad-Riette Margrit, Luzern
Kull-Schlappner Rosmarie, Derendingen
Bischof em. Dr. Küry Urs, Basel
Küry-Vogt Emmy, Basel
Küry Trudy, Bern
Kurzmeyer Werner, Luzern
Lauber Gisela, Luzern
Lauber-Sautter Heinrich, Luzern
Lauber-Sautter Else, Luzern
Pfr. Lauber Roland, Trimbach
Lauber-Kämpf Katharina, Trimbach
Leemann Emmy, Solothurn
Leuppi Joseph, Meyrin
Leuppi Mme, Meyrin
Lott-Weber Sophie, Seuzach
Luchsinger Mathias, Luzern
Lüönd L. Frau, Luzern
Matter-Herzog Ruth, Grenchen
Moll-Gerny Werner, Luzern
Moll-Gerny Irma, Luzern
Merz-Speck Luise, Luzern
Moll-Frey Rudolf, Dulliken
Moll-Frey Rosmarie, Dulliken
Pfr. Moll Arnold, Zürich
Moll-Kappeler Anna, Zürich
Dr. Mugglin Carl, Luzern
Müller-Kist Gustav A., Rheinfelden
Dr. med. Munzinger Werner, Emmenbrücke
Munzinger Alice, Emmenbrücke
Pfr. Murbach Franz, Grand-Lancy
Vikar Nakoi Alexander, Bern
Obrist Oskar, Magden
Okopnik-Fleury Marie, Grenchen
Oswald Beatrice, Luzern
Oswald Elsi, Luzern
Dr. Patelos K., Genf
Peter Anna, Luzern
Pfr. Reinhart Klaus, Laufen
Reinhart Ruth, Laufen
a. Pfr. Richterich Paul, Biel
Riette Alice, Zürich
Riette-Sutter Franz, Bern
Riette-Sutter Elise, Bern
Rölli-Leuppi Helene, Luzern

Prof. em. Dr. Rüthy Albert E., Bern
Rüthy-Vogt Edith, Bern
Sacher Heidi, Rheinfelden
Schäfer Grety, Luzern
Schnyder-Möckli Margrit, Luzern
Schuler Emmi, Zürich
Dr. Sibold Arnold, Luzern
Sibold F. Frau, Luzern
Pfr. Soder Fredy, Petit-Lancy
Prof. Dr. Stalder Kurt, Bern
Thomet René, Zürich
Thomet Martha, Zürich
Pfr. Todorovic Drasko, Zürich
Prof. Dr. Tschudi H. P., Basel
Pfr. Vogt Hansjörg, Schaffhausen
Vogt-Studer, Heidi, Schaffhausen
Pfr. Vogt Peter, Grenchen
Pfr. von Arx Urs, Hellikon
Bischof Dr. Vonderach Johannes, Chur
Weyermann-Schuch Heidi, Trimbach
Wielachowski Eugenius, Zürich
Wijker Teunis, Bern
a. Pfr. Willimann Max, Feldmeilen
Willimann Elsi, Feldmeilen
Wirz-Weiss Robert, Luzern
Pfr. Zürcher Burkart, Luzern

Holland

Bachmann Regula, Utrecht
Blom-Boyen Simone, Amersfoort
Boyen Huberte, Voorburg
De Graaf Hubertus W., Rotterdam
De Jonge J. A. C., 's-Gravenhage
De Jonge M. C., Hilversum
Pfr. van Ditmarsch J. N., Hilversum
van Ditmarsch H. J. W., Hilversum
Pfr. Horstman Teunis, Egmond aan Zee
Jansen Eveline, Utrecht
Dr. Kok-Govaert Herr, Rotterdam
Kok-Govaert Grete, Rotterdam
Erzbischof Kok Marinus, Utrecht
Kok-Smits C. M. W., Utrecht
Korff Tijphe, Arnhem
Korff-Schouten Anna, Arnhem
Prof. Dr. Maan J. P., Arnhem
Maan-Federer Frieda, Arnhem
Mulder-Vis Maartje, Vleuten
Mulder Martine, Vleuten
Dr. Mulder R., Vleuten
Mulder Robert, Vleuten
Ouwens Koenraad, De Bilt
Pfr. Smit Frederik, Rotterdam
Smit-Maan S. C., Rotterdam
Theune Sophia F. A., 's-Gravenhage
Prof. Staples Peter, Holland
Pfr. Tol Cornelis, Haarlem
Tol-Nijenhuis C. E., Haarlem
Prof. Dr. van den Berg J. H., Utrecht
van der Steen Jan, Utrecht
Bischof van Kleef Gerhardus, Zaandam
van Vliet-Helfert Marguerite, Hilversum
Verhey Berend Willem, Nieuw Loosdrecht
Verhey-Cooper Helena M. E., Nieuw Loosdrecht
Visser Henriette, Arnhem
Wammes Gerrit Johannes, Utrecht
v. d. Westen-Nicolaij Maria M., 's-Gravenhage

Deutschland/BRD

Baumgartner Erika, Freiburg
Bodenstein Alice, Karlsruhe
Bischof Brinkhues Josef, Bonn
Dr. Brinkhues Ilse, Bonn
Dener Werner, Eschborn/Taunus
Pfr. Elbert Philipp, Heidelberg
Elbert Frau, Heidelberg
Erb Anna, Karlsruhe
Erb Frau, Reichenbach
Fekeler Käthe, Köln
Fischer Volker, Frankfurt
Flügel Siegfried, Essen
Franzel Elisabeth, Karlsruhe
Geisel Eckhard, Leuheim
Pfr. Girke Josef, Offenbach
Girke Frau, Offenbach
Hehn Lothar, Hiltrup
Hehn Eva, Hiltrup
Herdt Ottilie, Heidelberg
Dr. Jakupcic Franjo, Dortmund/Zagreb
Klein Viktor, Murnau
Klein Hildegard, Murnau
Vikar Kniese Dieter, Frankfurt
Koschyk Alex, Eschbach
Koschyk Helene, Eschbach
Pfr. Kraft Sigisbert, Karlsruhe
Pfr. Kranz Bernhard, Niederhausen
Kranz Frau, Niederhausen
Mazchrzak Katharina, Bottrop
Michelis Ruth, Freiburg
Buchwald Frau, Freiburg
Dr. Müller Willibert, Freiburg
Pfr. Nickel Edgar, Freiburg

Nickel Katharina, Freiburg
Nickel Rainer, Freiburg
Nickel Thomas Michael, Freiburg
Pfr. Dr. Olejko Niklaus, Landau
Olejko Barbara, Landau
Otterbein Mally, Frankfurt
Otterbein Anny, Sprendlingen
Prof. Dr. Oeyen Christian, Siegburg
Paschke Maria, Bottrop
Pfr. Perquy Willi, Saarbrücken
Pettengill Peter L., Frankfurt
Pettengill Frau, Frankfurt
Pollak Franziska, Bottrop
Vikar Retzlaff Georg R., Konstanz
Retzlaff Ute, Konstanz
Richartz Käthe, Köln-Nippes
Ronecker Berta, Reichenbach
Rosch Auguste, Freiburg
Rosch Hans J., Freiburg
Schwester Ruth, Mannheim
Pfr. Schmid Bernhard, Säckingen
Schöffel Heinz, Essen
Schöffel Erika, Essen
Pfr. Schöke Benno, Aachen
Sr. Schön Meta, Dettighofen
Spieler-Winter Judith, Passau
Ullmann Frau, Freiburg
Voegele Antonie, Nordhofen
Weiss Ida, Karlsruhe

Deutschland/DDR

Erzbischof Metropolit Philaret, Berlin
Anschpugow Wjatscheslaw, Dolmetscher, Berlin

Österreich

Augustin Frau, Klagenfurt
Brenner Ludmilla, Wien
Brenner Leopold, Wien
Brodnig Anna, Klagenfurt
Buchner Irma, Salzburg
Pfr. Dr. Dolezal Günther, Klagenfurt
Dolezal Marie, Klagenfurt
Sr. Fiedler Cogard, Wien
Hofbauer Karin, Wien
Hofmann Emma, Salzburg
Pfr. Dr. Kreuzeder, Wien
Dr. Kreuzeder Elfriede, Wien
Bischof Paulitschke Ludwig, Linz
Paulitschke Frau, Linz
Püschel Franz, Graz
Pfr. Spuller Kurt, Graz
Weingraber Luise, Graz
Dr. Zankl Wilhelmine, Wien

Polen

Bischof Majewski Tadeusz R., Warszawa
Primas-Bischof Pekkala Julian, Warszawa
Dekan Szotmiller Jerzy, Katowice
Pfr. Wysoczanski Wiktor, Warszawa

Frankreich

Barillot Marguerite, Paris
Abbé Bekkens André Henri, Paris
Bekkens Mme, Paris
Matthieu Germaine, Paris
Matthieu Therese, Paris

Italien

Padre Caroppo Luigi, Scandiano
Caroppo Olimpia, Scandiano
Caroppo Marie-Antonietta, Minervino
Caroppo Rita, Minervino
Rev. Murfet Edward D., Roma
Perelli Anna, Milano
Perelli Patrizia, Milano
Perelli Ricardo, Milano
Mgr. Salzmann Erich, Roma
Spallanzani Ivana, Arceto/Scandiano

England

Rev. Beckwith Roger T., Oxford
Rev. Brandreth H. R. T., London
Rev. Burley John A., Little Braxted/Essex
Cross Marie, Elveden/Hampshire
Rev. Greenacre G., Paris
Prof. Dr. Haliburten J., Oxford
Bishop designate Kemp Eric, Chichester
Rev. Mountney Hugh F., Hereford
Rt. Rev. Trillo J., Chelmsford
Wicks Eileen, Elveden/Hampshire

Vereinigte Staaten

Rev. Gasquoin Earl P., Chicago
Rt. Rev. Reed David B., Louisville/Kentucky
Rt. Rev. Rysz A. M., Scranton
Rev. Vicchio Alfred, Chicago

Griechenland

Prof. Dr. Kalogirou Johannes, Thessaloniki
Kalogirou Frau, Thessaloniki

Rumänien

Metropolit Justin Moisescu, Jassy
Prof. Dr. Todoran Isidor, Sibiu

Tansania/Afrika

Bruder Barnabas, Dar-es-Salam

Die orthodoxen Kirchen

LXXI[1]

Erwin Koschmieder
zum 31. August 1975

Am 31. August veröffentlichten alle Zeitungen des Rätebundes auf der ersten Seite einen Aufsatz «*Über die Auswahl und Bildung ideologischer Kader in der Partei-Organisation Weissrusslands*», der hernach in vielerlei Zeitungen ergänzt, erläutert und erweitert

---

[1] Alle **Daten** werden im **gregorianischen** Stil gegeben. – Wird im **Text** und in den **Anmerkungen** bei Daten keine **Jahreszahl** genannt, so ist stets **1974** zu **ergänzen.**

Verzeichnis der Abkürzungen: Ahr. = al-Ahrām (Die Pyramiden; arab. Tageszeitung; Kairo) // **BOR** = Biserica Ortodoxă Română (Rumänische Orthodoxe Kirche; zweimonatlich; rumänisch; Bukarest) // **CKKB** = Christ-Katholisches Kirchenblatt (14täglich; deutsch; Bern) // **CO** = Het Christelijke Oosten (vierteljährlich; niederländisch; Nimwegen) // **Cred.** = Credinţa (Der Glaube; Monatsschrift; rumänisch und englisch; Detroit) // **CV** = Cŭrkoven Vestnik (Kirchenbote; dreimal monatlich; bulgarisch; Sofia) // **DK** = Duchovna Kultura (Geistliche Kultur; zweimonatlich; bulgarisch; Sofia) // **E** = Ekklesia (Die Kirche; halbmonatlich; griechisch; Athen) // **Ep** = Epískepsis (Rundschau; halbmonatlich; französisch; Genf) // **FAZ** = Frankfurter Allgemeine Zeitung (deutsche Tageszeitung; Frankfurt am Main) // **G** = Glasnik (Der Bote; monatlich; serbisch; Belgrad) // **HK** = Herderkorrespondenz (monatlich; deutsch; Freiburg im Breisgau) // **IKZ** = Internationale Kirchliche Zeitschrift (vierteljährlich; deutsch; Bern) // **Ir.** = Irénikon (vierteljährlich; französisch; Chèvetogne/Belgien) // **Ist.** = Ístina (Die Wahrheit; vierteljährlich; französisch; Paris) // **JW** = Jewish Week (wöchentlich; englisch; Neuyork) // **Ky** = Kyrios (Der Herr; vierteljährlich; deutsch; Berlin) // **MA** = Mitropolia Ardealului (Metropolitie Siebenbürgen; zweimonatlich; rumänisch; Hermanstadt) // **MB** = al-Maǧalla al-Baṭrijarkīja (Zeitschrift des Patriarchats, sc. der jakobitischen Kirche; monatlich; arabisch; Damaskus) // **MMS** = Mitropolia Moldovei şi Sucevei (Metropolitie der Moldau und von Suceava; zweimonatlich; rumänisch; Jassy) // **MO** = Mitropolia Olteniei (Metropolitie des Altlandes/Olteniens; zweimonatlich; rumänisch; Bukarest) // **NMO** = Nouvelles du Monde Orthodoxe (unregelmässig; französisch; Paris) // **NZZ** = Neue Zürcher Zeitung (Tageszeitung; deutsch; Zürich) // **NYT** = New York Times (Tageszeitung; englisch; Neuyork) // **Oh** = Orthodoxie heute (unregelmässig; deutsch; Düsseldorf) // **OO** = Orthodox Observer (14täglich; englisch und griechisch; Neuyork) // **OR** = Orthodoxe Rundschau (vierteljährlich; deutsch; Wilhermsdorf/Franken) // **Ort.** = Ortodoxia (vierteljährlich; rumänisch; Bukarest) // **OSt** = Orthodoxe Stimmen (vierteljährlich; deutsch; München) // **P** = Pántainos (monatlich; griechisch; Kairo) // **POC** = Proche Orient Chrétien (vierteljährlich; französisch; Jerusalem) // **Prav.** – Pravoslavlje (Die Orthodoxie; halbmonatlich; serbisch; Belgrad) // **Presse** (Tageszeitung; deutsch; Wien) // **PrR** = Pravoslávnaja Rus' (Das Orthodoxe Russland; halbmonatlich; russisch; Jordanville/N.Y.) // **RC** = Ridna Cerkva (Die heimische Kirche; vierteljährlich; ukrainisch; Neu-Ulm) // **ROCN** = Romanian Orthodox Church News (vierteljährlich; englisch; Bukarest) // **Solia** (The Herald; monatlich; rumänisch und englisch; Detroit/Mich.) // **ST** = Studie Teologice (Theologische Studien; zweimonatlich; rumänisch; Bukarest) // **Star** = The Star of the East (unregelmässig; Organ der süd-indischen Thomas-Christen; englisch) // **StO** = Die Stimme der Orthodoxie (monatlich; deutsch; Berlin-Karlshorst) // **tön** = Tschechoslowakische Ökumenische Nachrichten (monatlich; deutsch; Prag) // **TR** = Telegraful Român (halbmonatlich; rumänisch; Hermannstadt) // **UC** = Unidad Cristiana (zweimonatlich; spanisch; Madrid – stellte sein Erscheinen Herbst 1974 ein: Einlegeblatt) // **VRS** = Vestnik Russkogo Studenčeskogo Christianskogo Dviženija (Bote der russischen Christlichen Studentenbewegung; zweimonatlich; russisch; Paris) // **VRZEPÉ** = Vestnik Russkogo Zapadno-Evropejskogo Patriaršego Ėkzarchata (Bote des Russischen Patriarchats-Exarchats für West-Europa; mehrmals jährlich; russisch und französisch; Paris) // **W** = Die Welt (Deutsche Tageszeitung; Hamburg) // **Wat.** = Waṭanī (Mein Vaterland; Wochenblatt der Kopten; arabisch; Kairo) // **Ž** = Žurnál Moskóvskogo Patriarchata (Zeitschrift des Moskauer Patriarchats; monatlich; russisch; Moskau) // **Zoe** = Das Leben (wöchentlich; griechisch; Athen).

wurde. Er leitete einen neuen Abschnitt in dem Bestreben um «ideologische Festigung» der Kommunisten und Atheisten und damit im Kampfe gegen die russische[2] orthodoxe Kirche

---

Für die Zusendung von Nachrichten (meist Zeitungsausschnitten) danke ich Herrn Univ.-Doz. Dr. Werner Ende (Hamburg) und den Herren Professoren Dr. Dr. Ernst Hammerschmidt (Hamburg), Gotthard Jäschke (Münster/Westf.) und Rudolf Loewenthal (Rockville/Maryland).

Notizen zur Orthodoxie allgemein: Vom 4. bis 8. Juni fand eine gesamt-orthodoxe Tagung (mit Armeniern und südindischen Monophysiten) im Kloster Cernica bei Bukarest unter den Auspizien des Ausschusses für Mission und Evangelisation des Ökumenischen Rates statt: ROCN Juli/Sept., S. 28–31 (Thema: *Bekenntnis zu Christus heute*) // Der russische Christliche Studenten-Verband hat angesichts der marxistischen Entwicklung des Christlichen Weltstudenten-Bundes seit 1968 alle Beziehungen zu diesem abgebrochen: Ir. 47/III, 1974, S. 381 f.

Literatur zur Orthodoxie allgemein: Iēsus Christós Nika (Jesus Christus siegt). Orthodoxe Katechese (in deutscher Sprache), hrsg. von Archimandrit Johannes Peterfalvy, München 1975. Ohne Verlag (Druck: Offsetdruckerei Stiller in Aldingen). 135 S. // Anthony M. Coniaris: Orthodoxy. A Creed for Today, Minneapolis 1973. Light and Life Publishing // A. J. Philippon (Hrsg.): Orthodoxy. Life and Freedom (Essays), Oxford 1973. Studion Publications. 162 S.

Panajotis Christu: Theologische Studien I: Grundlagen der christlichen Literatur (griech), Thessalonich 1973. Patriarchats-Institut für christliche Studien. 278 S. // Jaroslav Pelikan: The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, Band II: The Spirit of Eastern Christendom, Chicago 1974. University of Chicago Press. XXII, 329 S.

Helmut Saake: Pneuma, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Ergänzungen zum XXI. Band, Sp. 387–411 // Hiéromoine Athanase Jevtić: Introduction à la Théologie du Saint Esprit chez les pères Cappadociens, in VRZEPÉ 83/84, Juli/Dez. 1973 S. 145–162 // Juan-Miguel Garrigues o.p.: L'énergie divine et la grâce chez Maxime le Confesseur, in Ist. 1974/III, S. 276–296.

Die kanonischen Vorschriften für den Eintritt von Heterodoxen und Schismatikern in die orthodoxe Kirche, in Oh 48/49, 1974, S. 11–22 (darunter für Altkatholiken S. 20–22) // Normas para la revisión del derecho canónico oriental [uniert], in UC XXIV/3, Juli/Okt., 185–196.

Literaturangaben zur Orthodoxie etwa in jedem zweiten Heft von Ep // Bibliographie in ROCN Juli/Sept., S. 87 f. (für Rumänien) // Literatur über Glaubenslehre und Praxis der orthodoxen Kirche, zusammengestellt in OR 1974/IV, S. 30 f.

Die Bruderschaft der hl. Alban und Sergius in London hat eine Reihe für die Veröffentlichung der Werke orthodoxer Theologen in westlichen Sprachen eingerichtet, die in der Schweiz gedruckt werden und dem Westen das orthodoxe Denken – besonders in ökumenischer Ausrichtung – erschliessen soll: Ep 27. VIII., S. 11.

Über den orthodoxen Standpunkt zum Schwangerschaftsabbruch sprach im Rahmen einer vom Ökumenischen Rat veranstalteten einschlägigen europäischen Tagung in der Akademie Mombachtal Metropolit Emil (Timiadis) aus Genf (ökumenisches Patriarchat), 7. bis 11. Okt.: OSt 1974/IV, S. 8–16 (zusammengestellt nach Ep).

[2] **Literatur zur russischen Kirche:** A. Blanc und T. Bird (Hrsg.): Russia und Orthodoxy: Thirteen Essays in honour of Fr. George Florovsky, Paris/Haag 1973/74. Mouton // A. Asnaghi: Storia ed escatologia del pensiero russo, Genua 1973. Lanterna. 320 S. // Trevor Beeson: Discretion and Valour: Religious Conditions in Russia and Eastern Europe, London und Glasgow 1974. Collins Fontana Books.

Die Theologische Zeitschrift des Moskauer Patriarchats, «Bogoslovskie Trudy» (Theologische Arbeiten), enthält u. a. folgende Aufsätze:

Jahrgang X (Moskau 1973): Erzbischof Michael (Čub): Der hl. Märtyrer Methodios und seine Theologie // Prof. Vladímir Iustinovič Sorókin: Das römisch-katholische Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel in orthodoxer Sicht [dazu vgl. auch B. Spuler in IKZ 1951 S. 138–145] (deutsch in StO Juli bis Okt.) // Das vierte theologische Gespräch zwischen der evangelisch-lutherischen und der russischen orthodoxen Kirche // VERÖFFENTLICHUNGEN: Erzbischof Pitirím: Das Paterikon von Volokolámsk // ders.: Die alten Schätze der äthiopischen Kirche.

Jahrgang XI (Moskau 1973): Erzbischof Michael: Methodios (Forts.) // Metropolit Johannes (Wendland): Fürst Theodor der Schwarze [gest. 1299] // Prof. Vasílij Dmítrievič Saryčev: Die Verehrung der Gottesmutter // Erzpriester Liverij Arkád'evič Vóronov: Urkunden und Akten zu den Verhandlungen des Ersten Allgemeinen Konzils 325 // A. I. Ivánov: Der Aufenthalt Maxim Greks im Dominikaner-Kloster des hl. Markus in Florenz // Prof. Konstantín Efímovič Skurát: Die Lehre des hl. Athanasios des Grossen über die Verkörperung Gottes als Grundlage des Heils // Eine Predigt des hl. Athanasios des Grossen // Die beiden theologischen Gespräche zwischen Vertretern der russischen orthodoxen Kirche und der evangelisch-lutherischen Kirche Finnlands // VERÖFFENTLICHUNGEN: A. Prosvírnin: Zum Lobe des ehrwürdigen Sergius, Abts von Radónež, Wundertäter für ganz Russland – und seine Lebensbeschreibung.

ein[3]. Die Lage der Gläubigen und auch der Priester und Bischöfe in diesem Lande ist nun so bedrückend geworden, dass selbst der dem Moskauer Patriarchat unterstehende Exarch für Belgien, Erzbischof Basíleios, sich gegen die Aufstellungen des Erzbischofs Pitirím (vgl. IKZ 1974, S. 212) an die russische Presse wandte. Diese Angaben «*beschönigen die Lage der Kirche und gehen auf die wahren Ursachen ihrer beengten Stellung im Rätebunde nicht ein*»[4]. Aber auch Metropolit Philaret von Kiev und der Generalsekretär der Baptisten, Byčnov, erklärten bei ihrem Eintreffen in den Vereinigten Staaten am 16. Februar 1975 wieder, «*die Religionsausübung in ihrem Vaterlande sei frei, wenn die Kirchen sich an die Gesetze des Staates halten*»[5].

Orthodoxe (und andere, vgl. unten S. 93) Priester befinden sich immer noch in Haft. Zu ihnen gehört der 1970 als 30jähriger verhaftete Borís Selivako im Lager Vladímir ost-nordöstlich Moskau, der dort trotz schwerer körperlicher Arbeit als Priester unter den Gefangenen wirkt und aus dem Gedächtnis Gebetbücher herausgegeben hat. Für ihn setzt sich über die «Gesellschaft für Menschenrechte» in Frankfurt am Main der aus dem Rätebunde ausgewiesene Schriftsteller Andréj Sinjávskij ein[6].

Trotz dieser Entwicklung hat die Zahl der Theologie-Studenten offensichtlich nicht abgenommen. Die erlaubten Kontingente werden weiterhin voll ausgenützt. An der Akademie in Zagórsk studieren 100, im Seminar 200 Studenten, in Leningrad an beiden Anstalten 300, in Odessa 150. Daneben haben 750 Kandidaten sich durch Fernstudium in Verbindung mit Zagórsk theologisch ausgebildet; wie weit sie dann in den Dienst der Kirche übergehen, ist nicht ersichtlich. Dass durch die Partei ungläubige, dem kom-

---

Jahrgang XII (Moskau 1974): Bischof Gurij: Der gottgeschaffene Mensch. Versuch einer orthodoxen Lebens-Theodizee // Paul Florenskij: Das Verständnis der Kirche in der Hl. Schrift (Dogmatisch-exegetische Materialien zur Frage nach der Kirche) // A. I. Ivánov: Maxim Grek und Savonarola // Prof. Michaíl Agafángelovič Starokadómskij †: Der Neu-Platonismus und das Christentum // Archimandrit Irenäus (Irinéj) (Iván Petróvič Serednij): Professor Sergěj Víktorovič Tróickij, sein Leben und seine Arbeiten im Bereiche des kanonischen Rechts.

Ž bringt neuerdings auch Berichte aus andern orthodoxen Kirchen.

1975. Pravoslávnyj Cerkóvnyj Kalendár' (Orthodoxer Kirchenkalender), hrsg. vom Moskauer Patriarchat, 80 S. mit zahlreichen, z.T. bunten Abbildungen.

V. T. Zybkovec: Nacionalizacija monastyrskich imuščestv v Sovetskoj Rossii (Die Beschlagnahme des Besitztums der Klöster in Räte-Russland, 1917–1921), Moskau 1975. Nauka. (Im Sinne des Atheismus.)

[3] Jacques Amalric in Le Monde (Zeitung/Paris), 6./7. X., S. 3; Ep 10. IX., S. 6.

[4] Ep 22. II. 1975, S. 5; CKKB 1. III. 1975, S. 40.

[5] FAZ 27. I. 1975, S. 5; Ep 11. III. 1975, S. 3.

[6] W 7. XII, S. 11.

munistischen Jugendverband (Komsomól) angehörige Agenten des Staatssicherheitsdienstes in Priester-Seminare und -Akademien eingeschleust würden, hat der aus dem Rätebunde ausgewiesene Publizist Levítin-Krasnóv «kategorisch» bestritten; solche seien der strengen Zucht und dem christlichen Geiste dieser Lehranstalten nicht gewachsen. Eher sei es möglich, dass der Staatssicherheitsdienst schwankende, politisch unsichere Studenten für einen solchen «patriotischen» Dienst gewinne, wobei auch Drohungen eine Rolle spielen könnten. Ausserdem bestätigte der Publizist das Vorhandensein einer «wahrhaften orthodoxen Kirche», die trotz ihrem Katakombendasein immer noch über acht bis zehn Bischöfe und etwa 200 Priester verfüge. – Die Zahl der Gläubigen (aller Religionen und Konfessionen ?) wird von der rätebündischen Vertretung in Bonn (ohne Einzelangaben) auf 10 bis 12% der Bevölkerung angegeben, wird also in Wahrheit höher liegen[7].

Am 3. September wurde Erzbischof Anatol von Wilna unter dem Titel eines Erzbischofs von Zvenígorod zum Vertreter des russischen Patriarchen beim Patriarchen von Antiochien ernannt; sein Nachfolger wurde der als Bischof in Wien tätige German. Diesem folgte Bischof Viktorin von Perm' und Solikámsk; diesem Bischof Nikolaus von Kursk und Bělgorod; diesem der stellvertretende Vorsitzende der Abteilung für auswärtige Angelegenheiten, Bischof Chrysostomos von Sarái. – Überdies vertauschten Erzbischof Michael von Vólogda und Velíkij Ustjúg sowie Bischof Damaskin von Támbov und Mičúrinsk ihr Amt. – Am 13. Juni und am 22. August stattete Patriarch Poimén der Diözese Odessa einen Besuch ab; vom 21. bis 27. November weilte er zusammen mit Metropolit Nikodem von Leningrad und dem Bischof von Rjazán' in Bulgarien[8].

Am 14. Juli fand in Wilna unter Teilnahme von etwa 400 Personen eine Synode der **Alt-Gläubigen** Kirche der Seelande *(Staroobrjádčeskaja Pomórskaja Cerkov')* unter Leitung des Vorsitzenden des Obersten Rates der alt-gläubigen Kirche in Litauen, Iván Isáevič Egórov, statt, der am Schluss der Veranstaltung wiedergewählt wurde. Der Leiter (Nastávnik) der Kirche, Iosíf Ivánovič Nikítin, berichtete über kanonische und kirchliche Fragen, erinnerte an die Herausgabe eines Rituales (Služébnik) im Jahre 1968 und betonte die Unterstützung des Vaterlandes durch die Kirche. Die Aufhebung des Bannes über die Alt-Gläubigen durch die orthodoxe Kirche im Jahre 1971 sei als ein Zeichen des guten Willens anzusehen, auch wenn die Alt-Gläubigen diesen Bann von vornherein als ungerecht und nichtig empfunden hätten. Als Leitlinie für das Verhalten der Gläubigen dieser Entwicklung gegenüber könne ein Aufsatz im alt-gläubigen Kalender für 1972 dienen (mir unzugänglich). – Die Synode richtete

---

[7] Solia Aug. 7; Ep 8.X., S.9. – FAZ 17.XII. und 10.I.1975, je S.2. – Ep 10.IX., S.8.

[8] Ž Nov. 3; Ep 8.X., S.3. – Ž Nov. 12–14. – E März 1975, S.109.

Begrüssungs-Drahtungen an den Patriarchen Poimén, den Leiter des Kirchlichen Aussenamtes und an staatliche Stellen[9].

Der **römisch-katholische** Apostolische Administrator von Kauen in Litauen, der trotz einer zehnjährigen Haft in Sibirien die Erlaubnis erhalten hatte, an der Bischofssynode in Rom (vgl. unten S. 116) teilzunehmen, soll während seines Aufenthalts in der Ewigen Stadt politisch überwacht und hinsichtlich des Empfangs von Fremden Einschränkungen unterworfen worden sein. – Ein sowjetischer Biologe wurde verhaftet, weil man ihm vorwarf, an einer verbotenen römisch-katholischen Zeitung mitgearbeitet zu haben[10].

Der Generalsekretär einer missionarisch besonders aktiven Gruppe der **Baptisten** und Evangeliums-Christen, der sog. Iniciatívniki, die vom Staate nicht anerkannt werden, Pfarrer Vins, wurde am 31. Januar 1975 in Kiev zu einer Gefängnisstrafe von 5 Jahren mit anschliessender fünfjähriger Verbannung verurteilt, weil er «*unter dem Vorwand religiöser Betätigung die Belange rätebündischer Bürger geschädigt*» habe. Dem Ökumenischen Rat war trotz wiederholter Bitten die Entsendung eines Vertreters und die Stellung eines christlichen Rechtsanwalts abgeschlagen worden; auf einen atheistischen verzichtete Pfarrer Vins selbst. – In einem Vorort von Riga wurde im Herbst eine geheime Druckerei entdeckt, in der Baptisten jahrelang Bibeln und andere religiöse Schriften herausgegeben hatten; sieben Drucker wurden verhaftet[11].

Nachdem der Versuch, die Auswanderung von **Juden** aus dem Rätebunde – im Zusammenhang mit dem Abschlusse eines Handelsvertrags – auf jährlich 60000 zu steigern, gescheitert ist, ist die Zahl der jüdischen Auswanderer zurückgegangen. Während des Jahres 1974 haben etwa 21000 (gegenüber 35000 im Vorjahr) den Rätebund verlassen. (Seit 1967 sind insgesamt etwa 100000 Juden ausgewandert). Seither werden Ausreisegesuche besonders häufig abgelehnt, und in der Öffentlichkeit wird durch abschreckende Berichte aus Israel versucht, Juden vom Verlassen des Rätebundes abzuhalten. Im Januar 1975 sollen den Behörden 1420 Ausreiseanträge vorgelegen haben[12].

Zum neuen Exarchen des Moskauer Patriarchats für **Westeuropa** (vgl. IKZ 1974, S. 213f.) wurde am 3. September Metropolit Nikodem von Leningrad ernannt[13].

Die auslandsrussische Kirche in **Amerika** (Jordanviller Jurisdiktion) trat vom 8. bis 19. September im Dreifaltigkeitskloster in Jordanville zu ihrer dritten Gesamtsynode zusammen. (Die beiden voraufgegangenen Synoden hatten 1921 und 1938 zu Karlowitz in Syrmien stattgefunden.) Der Leiter der Kirche, Metropolit Philaret, berichtete

---

[9] Ž Nov. 59f. – Vgl. IKZ 1973, S. 7.

[10] FAZ 1. XI., S. 2. – W 30. XII., S. 17.

Lit.: Kampf gegen kirchliches Brauchtum in Litauen, in «Wissenschaftlicher Dienst für Ost-Mitteleuropa» Sept., S. 581–584.

Wilhelm Kahle: Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sovietunion 1917–1918, Leiden 1974. E. J. Brill. XII, 625 S.

[11] FAZ 4. II. 1975, S. 4; CKKB 1. III. 1975, S. 40; FAZ 1. II. 1975, S. 4. – W 13. XI., S. 22.

[12] Washington Star-News 8. IX.; W 9. XI., S. 2; FAZ 17. XII., S. 3; 21. XII., S. 2; 18. und 31. I. 1975, je S. 4; W 9. I. 1975, S. 2.

Die jüdische Minderheit in Lettland, in «Wiss. ...» (wie Anm. 10) Sept. 575–581.

[13] Ep 8. X., S. 3.

über die Entwicklung der Kirche; andere Redner befassten sich mit der Lage im Rätebunde, mit der kanonischen Rechtmässigkeit der eigenen kirchlichen Organisation, mit dogmatischen Fragen, der Lage der Kirche in der gegenwärtigen Welt und mit der Bedrohung der Jugend. Man berichtete über Finanzen und kirchliche Schulfragen sowie über die Russische Geistliche Mission in Jerusalem und nahm Berichte einer Reihe kirchlicher und nationaler Verbände entgegen. An der Synode nahmen 112 Abgeordnete (nach den beigegebenen Bildern nur Männer) teil, darunter 15 Bischöfe[14].

Die Synode war das Ziel zweier Kundgebungen. Einmal rief das Moskauer Patriarchat am 5. August die Kirche auf, sie möge ihre Vorurteile und ihre feindselige Haltung gegenüber dem Moskauer Patriarchat aufgeben, sich über die lediglich menschlichen Zwistigkeiten zwischen beiden in friedlichem Geiste hinwegsetzen und weltlicher Politik entsagen. Angesichts der streng antikommunistischen Haltung der Jordanviller Jurisdiktion, die das Moskauer Patriarchat als Gefangenen des kommunistischen Staates betrachtet, war ein positives Echo nicht zu erwarten. Der Leiter des Büros für auswärtige Angelegenheiten der Kirche, der Geistliche Georg (Graf) Grabbe, erklärte den Aufruf für Propaganda, und Erzbischof Philaret schlug schon vor der Synode am 29. August vor, angesichts des neuesten Vorgehens gegen Geistliche im Rätebunde auf den Aufruf nicht einzugehen. Die Synode hat sich nicht weiter damit beschäftigt[15].

Hingegen fand der lange Brief des nun im Auslande lebenden russischen Schriftstellers Aleksándr Isáevič Solženícyn (vgl. IKZ 1972, S. 129f.; 1974, S. 211) an diese Synode grosse Aufmerksamkeit. Solženícyn beschreibt die Entwicklung der russischen Kirche anhand eigenen Erlebens von Kirchenverfolgungen und betrachtet die Erklärung des Patriarchatsverwesers Sergius von 1927 als Kapitulation vor der atheistischen Staatsmacht, die durch die Wiedergründung des Patriarchats 1943 nicht aufgehoben worden sei. Doch könne man heute nicht mehr von einer Katakombenkirche reden (vgl. freilich oben S. 92). Auch die öffentliche Kirche habe sich durch Martyrium – auch durch die Haltung des Patriarchen Tychon – bewährt und durchgesetzt, trotz der Nachgiebigkeit vieler ihrer Leiter bis hin zum jetzigen Patriarchen, die von dessen Exarchen im Auslande noch freiwillig beschönigt werde. Aber auch die Uneinigkeit der unabhängigen russischen Kirchen im Auslande sei zu beklagen, und keine von ihnen besitze widerspruchsfrei kanonische Rechte. Die gegenseitige Verfemung der orthodoxen Gläubigen im Auslande gehe zu weit; dadurch werde die Zukunft der rus-

---

[14] PrR 28. VIII., S. 3f.; 28. IX., S. 1–18.

[15] Ž Okt. 1f. (vermutlich den ins deutsche Sprachgebiet versandten Nummern dieser Zeitschrift in deutscher Übersetzung hektographiert beigelegt); Oh 48/49, 1974, S. I–III; Ep 22. X., S. 3. – PrR 14. IX., S. 1.

sischen Orthodoxie hoffnungslos. Freilich beruhe die Uneinigkeit in der Emigration auf der zu wenig gefestigten Lage der russischen Kirche vor 1917. Auch das harte Vorgehen gegen die Altgläubigen sei ihr anzulasten. Die wirkliche Wiedergeburt der russischen Orthodoxie werde nach der Befreiung in der Heimat kommen; die auslandsrussische Kirche könne ihrer Heimat am besten durch Einigkeit dienen. Sie müsse sich auf die Zukunft einstellen und eine völlig freie, vom Staate nicht gegängelte Stellung anstreben, die dann einem freien Russland das Gepräge geben sollte.

Die Synode erwiderte am 23. September mit einer Rechtfertigung des von der Auslandskirche eingeschlagenen Weges. Sie bedauere den Zerfall in verschiedene kirchliche Organisationen selbst und habe sich immer wieder um die Herstellung der Einheit bemüht. Freilich habe nur sie an der Verbindung zum Russentum festgehalten und sich weder dem Ökumenischen Patriarchat unterstellt noch als autokephal bezeichnet. In Notfällen sei eine Sakramentsgemeinschaft mit andern auslandsrussischen Kirchen möglich. Im übrigen arbeite die Kirche auch für die Aufgaben der Orthodoxie im Westen. Eine eventuelle Rückkehr nach der Befreiung Russlands (vom Bolschewismus) werde eine Eingliederung in die sich in der Heimat neu formierende Hierarchie mit sich bringen. Die Nachrichten über die Katakombenkirche bezeugten das Fortleben echt christlichen Geistes in Russland. Die Anfeindung der Altgläubigen sei schon 1798 wesentlich abgemildert worden, freilich seien diese selbst in zahlreiche Zweige gespalten. Die Antwort schliesst mit einem Dank an Solženicyn für die christliche Verantwortung, die in dem Briefe zum Ausdruck komme[16].

Die Hl. Synode der «Orthodoxen Kirche in Amerika» (deren Eigenbezeichnung von den übrigen Orthodoxen nicht anerkannt wird; vgl. zuletzt IKZ 1974, S. 91) veröffentlichte ein Rundschreiben über die Einheit der Christen. Es bezeichnet (gemäss der allgemeinen Auffassung) die orthodoxe Kirche als die allein wahre und warnt vor der Gefahr des Relativismus, des Säkularismus und eines falschen Verhaltens in ökumenischen Fragen. Weiter werden die kirchlichen Bedingungen für eine aufrichtige ökumenische Zusammenarbeit dargelegt. Der fast 82jährige Leiter dieser Kirche, Metropolit Irenäus, musste auf ärztliches Anraten hin seine

[16] FAZ 31. X., S. 9f. (Abdruck des Briefes); PrR 14. X., S. 5f.

Lit.: Pater Johannes Chrysostomus OSB: Solženicyn und die russische Auslandskirche. Ein orthodoxer Laie schreibt an eine Synode, in: Ostkirchliche Studien 23/IV, Dez. 1974, S. 301–310.

Tätigkeit einschränken. Er erhielt deshalb am 15. Mai Erzbischof Silvester von Montreal und Kanada als einstweiligen Koadjutor[17].

Die *All Parish Conference* des Amtes für religiöse Erziehung dieser Kirche tagte im September im St.-Tychon-Kloster unter dem Leitwort «*Die geistige Krise unserer Zeit*». – Am 22. September wurde das Pastoralseminar des hl. German, das seit Februar 1973 in Kenai/Alaska wirkte, nach Kodiak verlegt und soll dort neue Räume erhalten (vgl. IKZ 1973, S. 200). – Am 1. Dezember wurde der ehemalige Leiter der unabhängigen orthodoxen Kirche in Japan, Erzbischof Vladímir (Nagoskij), als Nachfolger des 71jährig zurückgetretenen Erzbischofs Johann (Fürst Šachovskój) zum Leiter der Westdiözese in den Vereinigten Staaten mit dem Sitz in Berkeley (Kal.) ernannt[18].

Die **Ukrainische Autokephale Kirche** im Auslande hat in der letzten Zeit verschiedene Synoden abgehalten: vom 13. bis 15. Oktober 1972 in London unter Leitung des Erzbischofs Mstysláv (Skrýpnik) und unter Teilnahme von zwei weiteren Bischöfen, 19 Geistlichen und 40 Laien. Vom 29. Juni bis 1. Juli 1973 fand in Paris unter Leitung des gleichen Hierarchen in Anwesenheit dreier Bischöfe, 23 Geistlicher und 53 Laien aus Frankreich, Belgien, Deutschland, Grossbritannien, Schweden, Österreich und Australien eine ausserordentliche Synode statt. Am 2. und 3. August 1974 versammelte sich – mit Teilnehmern aus Deutschland, Österreich, Belgien und Frankreich – die deutsche Bistumssynode in München. Vom 17. bis 20. Oktober 1974 tagte schliesslich die 8. Nationalsynode der Kirche in den Vereinigten Staaten zu Johnson City/N.Y., an der drei Bischöfe, ein Archimandrit, 55 Priester, 2 Diakone und 93 Laien teilnahmen. Die Beratungsgegenstände waren überall ungefähr die gleichen. Man betonte die Notwendigkeit eines Zusammenschlusses der verschiedenen kirchlichen Organisationen (der dann doch nicht zustande kam), den Priestermangel, die Herausgabe von Büchern und Zeitschriften, die Verbindung mit dem Ökumenischen Patriarchat, mit dem ein Grussaustausch besteht, schliesslich die Anfeindung durch das Moskauer Patriarchat und die Distanz zur «Orthodoxen Kirche von Amerika» (vgl. oben S. 95). Die Vertreter der kirchlichen Gruppen in den einzelnen Ländern und die einzelnen kirchlichen Werke erstatteten Bericht über ihre Tätigkeit. Man gedachte der Lage der Kirche in der Heimat und betonte die Freundschaft zur ukrainisch-unierten und zur ukrainischen evangelischen Kirche[19].

---

[17] VRZEPĖ 83/84 (Juli/Dez. 1973), S. 163–181; russisch: S. 239–256. – G Aug. 192 (nach Russian Orthodox Journal, Juni).

Silvester, * in Lettland als Sohn russischer Eltern, stud. bis 1958 in Paris Theologie, Geistlicher in Belfort und Paris, 1962 Vikar-Bischof der russischen orthodoxen Kirche in Frankreich, seit 1963 als Bischof von Montreal und Kanada tätig, 1965 Erzbischof, zuletzt auch Leiter der Ständigen Synode dieser Kirche.

[18] Ep 10. IX., S. 8. – OO 8. I. 1975, S. 3 (zu Nagoskij vgl. IKZ 1973, S. 29).

[19] RC Febr./März 1973, S. 5–12. – April/Juni 1973, S. 7; Juli/Sept. 1973, S. 2–10. – Juli/Dez. 1974, S. 6f. – Jan./März 1975, S. 8f.; Solia Dez. 13.

Das 1973 in Paris neu beschlossene Statut der Kirche bestätigt die Leitung durch einen Metropoliten, der von einer Bischofssynode und einer allgemeinen Synode beraten wird. Ihm steht ein Metropolitanrat zur Seite, der die oberste Verwaltung ausübt und der einen Kontrollausschuss zur Seite hat. Die einzelnen Bistümer haben ein Konsistorium, dem ebenfalls ein Kontrollausschuss zur Seite steht: RC Ok./Dez. 1973, S. 7–10.

Neben die bisher einzige theologische Ausbildungsstätte der Kirche, das St.-Andreas-Kolleg in Winnipeg (Ontario/Kanada) mit Theologischer Fakultät, soll im September 1975 in Anlehnung an die Rutgers-Universität zu South Bound Brook ein zweites Theologisches Seminar eingerichtet werden. Im ersten Studienjahr erwartet man acht bis neun Studenten. – In Deutschland bestehen theologische Kurse[20].

Am 7. März 1973 wurde Bischof Orestes von Deutschland gleichzeitig leitender Bischof für Westeuropa. Er besuchte im September 1973 das Heilige Land, im Mai 1974 Frankreich, im Juli England[21]. – Am 12. November 1972 wurde Bischof Konstantin von Chicago in der dortigen St.-Vladímir-Kirche zum Bischof, und am 27. Oktober 1974 Archimandrit Volodymyr (Haj), bisher Geistlicher in São Paulo/Brasilien, zum Bischof und Vikar des Metropoliten Mstysláv für Südamerika geweiht. Er trat die Nachfolge des am 18. Februar verstorbenen leitenden Erzbischofs dieser Kirche in Südamerika, Hiob in Curytyba/Brasilien, an[22].

Die orthodoxe Kirche in Neu-Valamo in **Finnland,** nach 34 Jahren vom Verfall bedroht, soll durch ein neues Gebäude ersetzt werden, für das man auch in Amerika Spenden erbittet[23].

An der Feier des 20jährigen Bestehens der Warschauer Christlich-theologischen Fakultät, in der Orthodoxe, Altkatholiken und Protestanten aus **Polen** vereinigt sind, am 25. und 26. Oktober, nahmen auch römisch-katholische Vertreter teil[24].

Am 20. Juni erfolgte in der **Tschechoslowakei** eine Neuregelung der Zulassung als Religionslehrer für die anerkannten Religionsgemeinschaften (also auch die Orthodoxen) mit sehr einschränkenden Bestimmungen. – Vom Weltbund der Bibelgesellschaften wurden 1974 10000 tschechische Familien-Bibeln nach Prag geschickt und auch durch die orthodoxe Kirche an ihre Mitglieder verkauft. – In der Ost-Slowakei sind staatliche Stellen darangegangen, den 1968 zwischen dem orthodoxen Bischof von Preschau und dem unierten Weih-Bischof B. Hopko ausgehandelten Kompromiss über die Benützung früher unierter, nach 1950 den Orthodoxen übergebener Kirchen aufzuheben. Geistliche sollen

---

[20] Solia Aug. 7; Ep 8. X., S. 9f.; OO 30. X., S. 4.

[21] RC April/Juni 1973, S. 13; Okt./Dez. 1973, S. 10; Juli/Dez. 1974, S. 7–11.

[22] RC Febr./März 1973, S. 14. – Jan./März 1975, S. 10. – April/Juni 1974, S. 11 (mit Bild).

Hiob, eigl. Vasyl' Skakal's'kyj, * Kremenéc/Wolhynien 1. I. 1914, stud. dort, 1936 Mönch im Kloster des hl. Hiob Počáevskij, 1938 Hieromonach. Er wurde bald von den Polen verhaftet, durch den Krieg im Sept. 1939 befreit; nach dem Einmarsch der rätebündischen Truppen erneut verhaftet, aber nach Podolien entlassen, Heeresgeistlicher in einem ukrainischen Freiwilligen-Regiment, geriet in Italien in britische Gefangenschaft, ging nach England und war dort als Geistlicher tätig, 1951 nach Kanada, dort Geistlicher und Sekretär des Metropoliten Hilarion, lehrte seit 1964 an der ukrainischen Theologischen Fakultät in Winnipeg, 1967 Geistlicher in den Vereinigten Staaten, 1968 Bischof der Ukrainer in Südamerika, 1971 Erzbischof; in South Bawn Brook begraben: RC April/Juni 11 (mit Bild).

Volodymyr wurde als sechsmonatiges Kind mit seinen Eltern nach Zelënyj Klin bei Chabárovsk verbannt, kam jung nach Charbín (Besuch des amerikanischen Gymnasiums) und 1929 nach Schanghai, wo er im Rahmen der ukrainischen Kirche zu arbeiten begann. 1939 in Tsingtau und Tientsin, lebte seit 1948 in Argentinien, arbeitete 1956–1964 im Gesundheits-Ministerium, stud. seit 1962 Theologie, 1972 in Brasilien zum Priester geweiht: RC Jan./März 1975, S. 10f.

[23] OO 5. II. 1975, S. 3.

[24] CV 21. XI., S. 5f.

unter Zwang zu einer Neuregelung der gemeinsamen Benützung dieser Gotteshäuser genötigt werden. Doch verlangten fünf Geistliche, die sich dem gefügt hatten, am 18. Juli einen Aufschub, bis eine gesetzliche Anordnung schriftlich vorliege. Der Zweck dieses staatlichen Vorgehens ist vorläufig nicht zu durchschauen[25].

Vom 4. bis 8. Juni erörterte eine kleine orthodoxe Gruppe in Ofenpest (**Ungarn**) die Tradition der Kirche im Lichte der Bedürfnisse der Gegenwart[26].

Nach einer Äusserung des Professors am Orthodoxen Theologischen Institut in Paris, Olivier Clément, der 22. bis 29. Mai Rumänien besucht hatte, entspricht die **rumänische** theologische Ausbildung an Qualität der westlichen, ist aber mehr auf die Patristik und die Philokalia gegründet. Die rumänische orthodoxe Geistigkeit zeichne sich durch einen Sinn für Gleichgewicht und Synthese aus und fördere dadurch das geistige Leben. Der Ausgleich zwischen Frömmigkeit und christlichem Erbe, zwischen Byzanz und Latinität, zwischen Griechentum und slawischer Welt, zwischen Ost- und Westeuropa beruhe auf dem Erbe des im 16. und 17. Jh. lebendigen Hesychasmus und der Vereinigung von Arbeit und Dienst im Kloster Cernica während des 19. Jh.s. Die Kirche besitze einen weitreichenden Einfluss, den der Staat respektiere. Die Kirchen seien geöffnet und häufig sehr voll. – Zu eben dieser Zeit hatte Metropolit Justin der Moldau, auf eine Aufforderung des Staatspräsidenten hin, die Grundlagen des «Sozialistischen Staates» zu achten und an der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung des Landes mitzuarbeiten, auf die segensreiche Rolle der Kirche in der rumänischen Geschichte, aber auch auf die «wohltätigen neuen Einrichtungen der rumänischen Gesellschaft» hingewiesen und die Notwendigkeit eines Zusammenwirkens von religiöser Freiheit und bürgerlichen Pflichten betont. Im Sinne dieser Haltung gedachte die Synode am 20. August ebenso wie viele Einzelgemeinden um diese Zeit des 30. Jahrestages der «Befreiung» des Landes (der Besetzung durch Truppen des Rätebundes). Eine überwiegend von Wirtschaftern besuchte Tagung im Orthodoxen Theologischen Institut in Bukarest (24. Juni bis 2. Juli) befasste sich mit der

---

[25] Wiss. (wie Anm. 10) Sept. 567–571. – FAZ 14. I. 1975, S. 4. – 4. XII. S. 3.

Lit.: Heinz Skrobucha: Ikonen aus der Tschechoslowakei, Hanau (1971). Dausien. XXIV S., 60 Farbtafeln.

[26] Solia Aug. 7f.

Frage «*Wirtschaft und Technologie im Dienste der künftigen Entwicklung der Menschheit*»[27].

Zwischen Juni und August wurden 67 Priester und einige Diakone sowie 39 Kirchen (z.T. neu) geweiht. – Mehrere Metropoliten und Bischöfe unternahmen Visitationsreisen durch ihre Diözesen. Verschiedene Diözesansynoden traten zusammen, und Kirchenfeste wurden begangen: Veranstaltungen, die das kirchliche Leben immer wieder in die breite Masse tragen. – Die Zeitschriften der einzelnen Diözesen bringen weiterhin Aufsätze zur nationalen Kirchengeschichte und zur Verbindung zwischen Kirche und Volk. – Mit Hilfe ausländischer Spenden konnte die Patriarchatsdruckerei in Bukarest 100000 Bibeln, dazu 100000 illustrierte Taschenbibeln und 20000 Exemplare des Neuen Testaments drukken. – Am 20. September starb der Professor für Kirchengeschichte (seit 1946) an der Theologischen Fakultät und später dem Theologischen Institut in Bukarest, Gheorghe Moisescu, plötzlich während einer Tagung zu Engelberg (Kt. Obwalden/Schweiz)[28].

Aller Respekt vor der Kirche hat den kommunistischen rumänischen Staat freilich nicht daran gehindert, Anfang November durch einen Gesetzeserlass die Enteignung und Verstaatlichung sämtlicher noch in den Händen der Kirche und in Privathänden befindlichen Kunst- und Kulturschätze zu verfügen. Dieser Kulturbesitz ist einer zentralen Erfassungsstelle binnen zwei Monaten anzumelden. Er kann (zugunsten von Museen) beschlagnahmt oder aber vorläufig den Eigentümern zur Verwahrung und Nutzung überlassen bleiben, die die Schätze entsprechend aufzubewahren und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen haben. Falls vor allem Kirchen und Klöster dazu nicht imstande sind, müssen sie den Kulturbesitz dem Staate übergeben[29].

Im November richtete Erzbischof Valerian von der unabhängigen rumänischen Kirche in **Amerika** ein Schreiben gegen die Erleichterung der Abtreibung an den kanadischen Justizminister und erhielt von diesem

---

[27] ROCN 1974/I–II, S. 81f. = Cred. Sept. 2. – ROCN 1974/I–II = Ep 8.X., S. 4. – ROCN Juli/Sept., S. 45f.; TR 15. VIII., 1. IX. – ROCN Juli/ Sept., S. 31–37; TR 1. IX., S. 3.

Lit.: Metropolit Barnabas von Kitros (Nordgriechenland): Das Gesetzgebungssystem der orthodoxen Kirche in Rumänien (griech.), Athen 1973 // Ion B. Muresianu: The Collection of the Old Religious Art in the Archdiocese of Timişoara and Caransebeş (englisch oder rumänisch?), Temeschburg 1973 (vgl. Cred. Okt. 3).

[28] ROCN Juli/Sept. 48–61. – Ep 17. XII., S. 5. – Ep 24. IX., S. 6. – Moisescu veröffentlichte eine Kirchengeschichte Rumäniens in zwei Bänden (Bukarest 1956), ferner Studien über die altchristliche Literatur und die geschichtlichen Denkmäler der rumänischen Kirche: Ep 24. IX., S. 6.

[29] FAZ 8. XI., S. 25.

eine zustimmende Antwort. – Der 25. Kongress der Amerika-Rumänischen Jugend (AROY) fand am 21. und 22. August in Southfield bei Detroit statt. – Bischof Viktorin (Ursache) von der rumänischen orthodoxen Missionskirche wurde am 12. Dezember zum Erzbischof erhoben. Er betonte dabei, seine Kirche sei in ihrer inneren Verwaltung unabhängig, stehe aber in dogmatischer und geistlicher Gemeinschaft mit dem Patriarchat in Bukarest. Das Bistum umfasst auch Australien und Neuseeland. Für diese Teile soll ein Hilfsbischof eingesetzt werden[30].

Die **bulgarische**[31] Kirche beging vom 12. bis 14. September den 50. Jahrestag der Einweihung der Alexander-Nevskij-Kathedrale in Sofia (bei deren Einweihung ein kommunistisches Attentat gegen König Boris III. verübt worden war) und veranstaltete in diesem Zusammenhang am 24. November ein Jubiläumskonzert. Das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland stiftete der Kathedrale aus diesem Anlass eine Lautsprecheranlage. – Etwa um die gleiche Zeit gedachte auch die Kirche des 30. Jahrestages der Besetzung des Landes durch rätebündische Truppen. Geistlichkeit und Kirchenbedienstete behandelten dieses Thema am 4. September in Philippopel auf einer gesonderten Tagung[32]. – Vom 30. Oktober bis 4. November besuchten Patriarch Elias IV. von Antiochien und vom 21. bis 27. November der Moskauer Patriarch Poimén in Begleitung zweier Hierarchen und einiger Geistlicher das bulgarische Patriarchat (vgl. unten S. 110 und oben S. 92).

Am 1. Juli erfolgte anlässlich des 50jährigen Bestehens des Museums für Kirchengeschichte und des Archivs die Errichtung eines kirchengeschichtlichen und Archiv-Instituts beim bulgarischen Patriarchat unter Leitung von Prof. cand. phil. Todor Sŭbev. – Auf der Internationalen Buchausstellung in Sofia vom 21. bis 29. September war auch der Verlag

---

[30] Solia Jan. 1975, S. 3f. – Sept. 2–7. – OO 19. III. 1975, S. 2.

Lit.: Traian Lascu: A.R.O.Y. The History of American Romanian Orthodox Youth 1950–1974, Detroit 1974. The Romanian Orthodox Episcopate of America. 145 S.

[31] **Lit. zur bulgarischen Kirche:** Ivan G. Pančovski: Die moralische Persönlichkeit des Patriarchen Euthymios von Tirnowa (Ende des 14. Jh.s), in DK Febr. 1975, S. 5–18 // Todor Sŭbev: Učredjavane i diocez na Bŭlgarskata ekzarchija do 1878 g. (Verfassung und Diözese des bulgarischen Exarchats bis 1878), Sofia 1973. Sinodalno izdatelstvo. 196 S., 5 Facsimilia.

Anlässlich des 60. Geburtstages des Patriarchen Maximos bringt DK Okt. 1–15 ein Verzeichnis seiner Aufsätze und Reden.

Todor Sŭbev: Geschichtlicher Überblick über die bulgarische Kirche auf dem Athos, in DK Okt. 23–31 (bulg.).

[32] CV 1. XI., S. 1–3; 21. XI., S. 3; 21. I. 1975, S. 1–11; Ž Sept. 48–53. – CV 1. I. 1975, S. 7f. – Ep 3. XII., S. 6. – DK Sept. 1–19; CV 2. IX., S. 1f.; 3–5; CV 1. X., S. 8.

DK Aug. ist der 50-Jahr-Feier der Einweihung der Alexander-Nevskij-Kathedrale und ihrem Patron gewidmet. (Die Grundsteinlegung erfolgte 1882, der Beginn des eigentlichen Kirchenbaus 1904; die Einweihung am 12. Sept. 1924.)

des Patriarchats durch einen Stand vertreten. – Am 10. November wurde Archimandrit Kallinikos einstimmig zum neuen Metropoliten von Vraca gewählt. Am 15. Dezember wurde Archimandrit Dometian zum neuen Bischof von Znepol geweiht. – Nach einer parteiamtlichen Verlautbarung soll die bulgarische Presse, darunter auch die Zeitschriften (sicherlich auch die kirchlichen), einer wesentlich strengeren Zensur als bisher unterworfen werden[33].

Vom 4. bis 12. Juli tagte nach längerer Pause wieder einmal die Synode der bulgarischen Missionskirche in **Amerika** (der dem Patriarchen unterstellte Teil der Gläubigen) unter Leitung des Neuyorker Erzbischofs Josef in Toronto. Es nahmen etwa 600 Abgeordnete teil; die Heimatkirche war durch Metropolit Nikodem vertreten.

Der **serbische** Patriarch German reiste zwischen dem 4. und 12. Oktober in das Patriarchat Moskau und besuchte dort die Kirche des hl. Sergius von Radónež in Moskau, das Höhlenkloster in Pleskau, die Geistlichen Akademien in Zagórsk und Leningrad sowie sonstige heilige Stätten; er feierte mehrmals gemeinsam mit Patriarch Poimén die hl. Liturgie. Unmittelbar darauf, am 13. und 14. Oktober, besuchte der Leiter des Vorbereitungs-Ausschusses für das orthodoxe Konzil, Metropolit Germanos von Tranúpolis (Residenz: Chambésy bei Genf), den serbischen Patriarchen. – Am 30. Juni erfolgte durch Metropolit Ladislaus die Neuweihe der Kathedrale der Ausgiessung des Hl. Geistes in Mostar, die seit den Unruhen in dieser Stadt 1973 für den Gottesdienst geschlossen war. – Im Jahre 1975 wird die Kirche des 800. Geburtstages des hl. Sabbas gedenken[34]. Das Patriarchatsblatt «Glasnik» erörtert

---

[33] CV 2.IX., S.7; Ep 10.IX., S.3. – CV 1.X., S.2f. – CV 11.XII., S.1–8 (mit Bild); E März 1975, S.110; CV 24.XII., S.6–8; G Febr. 1975, S.43. – CV 11.II.1975, S.1–4 (mit Bild). – W 10.XII., S.25.

Kallinikos, eigl. Dimitŭr Rajčev Aleksandrov, * Măgliž 11.III.1931, stud. im Geistl. Seminar in Philippopel, 1952–1956 an der Akademie in Sofia, Militärdienst, dann in der kirchlichen Verwaltung in Alt-Zagora tätig, 1960 Mönch und Hieromonach, ging 1962 zum Studium nach Moskau und schrieb dort eine Dissertation über die *«Russische Orthodoxe Kirche und ihre ausländische Jurisdiktion bis zum Konzil von 1917/18»*, 1962 Protosynkellos in der Diözese Dorostol und Červen, später in Rusé, 1964 Archidiakon, nahm 1968/69 Fühlung mit dem Ökumenischen Rate in der Schweiz, dort Zusammenarbeit mit der Reformierten Kirche, 1970 Hegemon im Rila-Kloster, 1971 Protosynkellos in Sliven und alsbald Vikar-Bischof dort.

Dometian, eigl. Dimitŭr Popvasilev Topuzliev, * Chasovica/Smoljansko 11.XI.1932 als Sohn eines Geistlichen, trat 1947 in das Geistliche Seminar in Philippopel ein, 1952–1956 an der Geistlichen Akademie in Sofia, 1959 Mönch und Hieromonach, stud. dann bis 1962 an der Geistlichen Akademie in Moskau, promovierte zum mag., 1963 Protosynkellos in Tirnowa und Archidiakon, 1967 im Kloster Taizé und Studium in Lausanne, dann in England, 1969/70 Protosynkellos in Sofia, dann Generalsekretär der Hl. Synode und Teilnehmer an verschiedenen Tagungen.

[34] G Okt. 214, Nov. 233–264 (mit Bildern); E 1.II.1975, S.54; Ep 24.IX., S.7. – G Jan. 1975, S.20; Prav. 1.II.1975, S.2. – Prav. 1.IV.1975, S.3. – 15.III. 1975, S.1. – Ep 25.III.1975, S.5.

Crkva 1975. Kalendar Srpske Pravoslavne Patrijaršije (Die Kirche 1975. Kalender des serbischen orthodoxen Patriarchats). Belgrad 1974. 88 S.

auch speziell theologische Fragen, wie die Proskomedie, und bringt Aufsätze zur nationalen Kirchengeschichte.

Am 14. Juli wurde der bisherige Rektor der Kathedrale der hl. Kyrill und Method in Prizren, Protosynekellos Irenäus, zum neuen Vikarbischof des Patriarchats mit dem Titel eines Bischofs von Morava geweiht. Nachfolger als Rektor wurde der Diakon Radomir Rakić. – Am 17. September wurde Erzpriester Miodrag Milovanović zum Direktor der Verwaltungskanzlei des Patriarchats ernannt.

Am 5. Februar 1975 starb Bischof Johann von Niš im Alter von 91 Jahren in seiner Residenz. An seiner Beisetzung nahmen der Patriarch und mehrere Metropoliten teil. – Die Diözesen Mostar und Agram sind seit 1967 bzw. 1969 nicht besetzt und werden durch Nachbarbischöfe verwaltet.

Am 22. Januar 1975 nahm der Patriarch in Sarajevo an der Beisetzung des drei Tage zuvor verewigten Leiters der **islamischen** Gemeinden des Landes, des Re'īs ül-ʿUlemā' Ḥāǧǧī Süleimān Efendi Kemura, teil[35].

Der verschärfte Druck des Staates auf die Kirchen, vor allem die **römisch-katholische** Kirche in Kraotien, Slowenien und Bosnien, hat weites Aufsehen erregt. Die kommunistischen Behörden bekämpfen vor allem die führenden Kirchenzeitschriften Družina («Die Familie») in Laibach, von der regelmässig 130000 Stück verkauft werden und deren Nummer IV (1975) beschlagnahmt wurde, und (weniger scharf) Glos Koncila («Die Stimme des Konzils») in Agram. Der Verlag des Laibacher Blattes wurde wegen angeblicher Verbindungen zum Ausland vier Wochen lang durchsucht, und die Redakteure immer wieder verhört. Man warf ihnen auch vor, finanzielle Überschüsse des Blattes zu wohltätigen Zwekken verwandt zu haben, was verboten sei. Im übrigen wurde die Partei zu genauer Beobachtung der kirchlichen Tätigkeit auf dem Gebiete der Erziehung, der Seelsorge, der Wiederherstellung und des Neubaus kirchlicher Gebäude angehalten. Eine Studentin wurde aus einem Studentenheim in Sarajevo ausgewiesen, weil sie dort von zwei Theologiestudenten (welchen Bekenntnisses ?), deren einer mit ihr verwandt war, besucht worden war. Neuerdings werden die Kinder – etwa in Agram – immer wieder nach ihrer religiösen Überzeugung, ihrem Kirchenbesuch und dem religiösen Verhalten ihrer Eltern gefragt. Die Schüler fühlen sich

---

[35] G Aug. 174–177 (mit Bild). – Okt. 214. – Prav. 15.II.1975, S. 1f. (mit Bild); Ep. 25.II.1975, S. 6; G März 1975, S. 45–48, 50–56 (mit Bild). – Ir. 47/III, 1974, S. 422f. – Prav. 1.II.1975, S. 1f.

Irenäus, eigl. Miroslav Gavrilović, * Vidov bei Čačak 28.VIII.1930 als Bauernsohn, stud. 1952–1957 in Prizren und Belgrad, 1959 Mönch und Hieromonach, Hilfspriester in Prizren, stud. 1963–1967 in Athen, 1968 Leiter der Mönchsschule im Kloster Ostrog, 1971 wieder in Prizren tätig.

Johannes, eigl. Jordan, A. Ilić, * 27.XII.1883 (Stil ?), war 64 Jahre lang Geistlicher und 49 Jahre lang Bischof. – Stud. Theologie in Belgrad und Bern, dort Dr. theol.; Referent und Generalsekretär der Bischofssynode, 1926 Bischof von Zachumlje und Herzegowina (Sitz Mostar), 1931 von Braničevo, 1933 von Niš.

dadurch und wegen möglicher Folgen ihrer Aussagen sehr eingeschüchtert[36].

An der Jahrestagung der serbischen Diözese in **Wien** im September unter Leitung des Bischofs Nikanor von der Bačka nahmen etwa 50 Geistliche teil, die sich mit der Lage orthodoxer Gastarbeiter in Westeuropa befassten. – Am 24. November wurde in Edgeworth (Penns.) eine neue Residenz für den Bischof von Ost-**Amerika** und Kanada eingeweiht[37].

Nach dem Rücktritt der Militärregierung in **Griechenland**[38] am 23. Juli war die kirchliche Verfassung von 1968 (vgl. IKZ 1969, S. 767) aufgehoben worden. Eine neue Verfassung soll vom Volke gebilligt werden und die Rechte des Ökumenischen Patriarchen über die 35 Diözesen in Nord-Griechenland anerkennen. Die Mitglieder der Hl. Synode sollen nun nur ein (statt bisher 4) Jahre im Amte bleiben. Bischöfe können versetzt werden; die zwangsweise Versetzung in den Ruhestand mit 72 Jahren wird wieder beseitigt. Am 8. Oktober trat die neugewählte Synode zusammen, deren Mitglieder nun wieder nach dem Grundsatz des Dienstalters sowie der Gleichheit der Zahl aus Nord- und Süd-Griechenland berufen werden. Sie wählten die Leiter der einzelnen Ausschüsse. Durch ein staatliches Gesetz vom 3. Oktober wurde die Kirchenorganisation von 1943 teilweise geändert. Für die einzelnen Diözesen wird die Bildung von Metropolitan-Räten unter dem Vorsitz des jeweiligen Kirchenfürsten vorgeschrieben; ihnen soll ein Richter, ein Pfarrer, ein Kirchenrat sowie ein Vertreter des Fiskus angehören. Ihre Zuständigkeit und ihre Arbeitsweise wurden am 10. Dezember neu geregelt. – Die zentrale Leitung des ODDEP (vgl. IKZ 1974, S. 98) setzt sich aus dem Erzbischof von Athen als dem Vorsitzenden, zwei Metropoliten und vier Laien (mit einer Amtszeit von einem Jahr) zusammen. Beim Ministerium für nationale Erziehung und Kultur wurde ein geistlicher und ein Laienausschuss eingesetzt. Übersteigt die Seelenzahl einer Diözese 200 000, so kann sie geteilt werden. Mit Zustimmung der Synode kann der Athener Erzbischof für höchstens 10 Monate die Verwal-

---

[36] FAZ 27. IX., S. 6; 7. XI., S. 2; 7. I. 1975, S. 6; 8. II., 29. III. 1975, je S. 4; Le Monde 9. XI., S. 5.

[37] Ep 10. IX., S. 2. – Prav. 1. II. 1975, S. 3 (mit Bild).

[38] **Literatur zur griechischen Kirche:** Gedenkbuch anlässlich des 1600. Todestages des hl. Athanasios des Grossen, 380 S. (vgl. Prav. 1. III. 1975, S. 4) // Anton Alevisopulos: Ich war ein Fremder… (griech.), Athen 1974. Apostoliki Diakonia. 160 S. (befasst sich mit der Frage der orthodoxen Gastarbeiter, vgl. Ep 24. IX., S. 3–5) // Zum Stande der Theologie in der griechischen Kirche vgl. G Okt. 215–219 (von Stephen Parsons und Anton Kumandos).

tung einer leerstehenden Diözese übernehmen. – Am 26. Juni wurde durch ein Kirchengesetz der jeweilige Metropolit zum Leiter der Verwaltung aller Wallfahrtsorte seiner Diözese ernannt[39].

Im Zusammenhang mit der Erörterung einer neuen Kirchenverfassung am 17. September äusserte Metropolit Barnabas von Kitros, der Leiter des kirchlichen Aussenamtes, die Meinung, die Kirche müsse sich in absehbarer Zeit auf eine Trennung vom Staate einstellen. Die Theologische Fakultät in Thessalonich schlug im Herbst ein neues Verwaltungssystem für die Kirche vor, das die Zusammenziehung der Diözesen auf 10 bis 12 Metropolitien mit Chor-Bischöfen vorsieht, die jeweils nach dem Ableben der Inhaber der Diözesen ernannt werden sollen. Doch soll der Titel eines Metropoliten schon vorher auf die Inhaber der wichtigsten Diözesen eingeschränkt werden[40].

Die Kirche soll eine eigene Rundfunkanstalt erhalten. Das kirchliche Pressewesen soll neu organisiert und für jede Diözese ein Wochenblatt geschaffen werden, das die «öffentliche Meinung» in Klerus und Volk widerspiegelt. Die Apostolische Diakonie veröffentlichte einen «*Katechismus für jedermann*»: Ephodion Orthodoxías (Vademecum der Orthodoxie); er wurde von Erzpriester Anton G. Alevisopulos verfasst, der lange in Deutschland tätig war. – In Athen ist ein «*Denkmal des unbekannten Geistlichen*» errichtet worden, das an die Verdienste der Geistlichkeit um Orthodoxie und Volk erinnern soll. – Die Kirche spricht sich gegen die Abtreibung und empfängnisverhütende Mittel aus. – Metropolit Ambrosios von Elevtherópolis forderte die Kirche auf, ihre Haltung zum Film «Jesus Christus Superstar» zu revidieren; er halte ihn für tief religiös (vgl. IKZ 1974, S. 224). – Im Dezember wurden die Geistlichen des Landes aufgerufen, sich gegen den Christbaum auszusprechen, der ein unreligiöses Symbol sei. An seiner Stelle wurde auf dem Verfassungsplatz in Athen ein «Schiff als Symbol des Christentums» aufgestellt[41].

Die Neueinrichtung und Neuordnung kirchlicher Liebeswerke ist weitergegangen. In der Diözese Neu-Ionien und Philadelphia wurde ein Wohltätigkeitsfonds und ein Altersheim, auf Chios ein Wohnheim für Männer errichtet. – Am 26. September ergingen Verordnungen über die Errichtung von Altersheimen in der Erzdiözese Athen, von Waisenhäusern für Knaben in Navplion und Kovasidä; von Wohlfahrtskassen in den Diözesen Didymoteichon (Demotika); Orestiás; Kaisariani, Byron und Hymettos; Megara und Salamis; Attika/West; Samos und Ikaria. Am 2. November wurde eine Verordnung über die Verwaltung des Heiligtums der Apostel in Agria (Diözese Volos) erlassen[42].

Als Nachfolger eines Teils der am 11. Juli amtsenthobenen neun Metropoliten (vgl. IKZ 1974, S. 223) – deren Namen in der kirchlichen

---

[39] OO 22.I.1975, S. 1 – Ep 22.X., S. 4f. (mit Namensliste); E Dez. 505f. (neue Änderungen der Satzungen für die Synode). – E 1./15.X., S. 421–424; E 16.I.1975, S. 1–3. – E 16.X., S. 137–139.

[40] Ep 24.IX., S. 8. – 3.XII., S. 4f.

[41] Ep 24.IX., S. 5. – Oh 48/49, 1974, S. 26. – Ep 5.XI., S. 11. – G Febr. 1975, S. 44. – CV 2.IX., S. 7. – Solia Aug. 8. – W 14.XII., S. 12.

[42] E 16.X., S. 143–147, 147–149, 149–151. – E 16.I.1975, S. 5ff. (ganze Nummer).

Presse freilich nicht erscheinen – wurden am 13. Juli folgende Diözesen neu besetzt: Dimitriás durch den bisherigen Sekretär der Diözese, Christodulos Paraskevaïdis // Samos und Ikaria: Panteleëmon // Alexandrupolis und Samothrake: Archimandrit Anthimos // Polyani und Kilkision: Archimandrit Ambrosios // Lárissa, Platamōn und Tyrnavos: Archimandrit Seraphim // Thessalien und Fanariofersalä: Archimandrit Kleopas // Chalkís: Archimandrit Chrysostomos // Didymoteichon und Orestiás: Archimandrit Agathangelos. – Der ehemalige Metropolit Nikodem von Vesäni (Besaine) (seit 1974) ist im Januar 1975 im Alter von 49 Jahren in London gestorben[43].

Am 8. Februar 1975 wurden drei Diözesen auf Kreta neu besetzt: Kydonia und Apokoronuu (Sitz Chania) durch Archimandrit Irenäus (Athanasiadis) // Lampis und Sfakion: Archimandrit Theodor (Tzedakis) // Kisaron und Selinus: Archimandrit Kyrill (Kypriotakis). – Das Ökume-

---

[43] E Sept., S. 377–380, 380–382; Okt. 425–429, 429–432, 434f.; Dez. 509f.; 510–516. – Ep 11. II. 1975, S. 9.

Christodulos, * Xanthi 1939, eigl. Chrîstos Paraskevaïdis, stud. in Athen 1956–1961 die Rechte, wurde 1961 Mönch, 1962–1967 Student der Theologie in Athen, 1965 Priester, meistens in Athen tätig.

Panteleëmon, * Hermióni/Argolis 1920, stud. 1943–1950 Theologie in Athen, dann Priester und Archidiakon, wirkte anfänglich als Heeresgeistlicher, dann Pfarrer in Athen und Piräévs, wo er eine Erweckungsbewegung unter Schülern leitete, stud. 1951–1953 zusätzlich in Lyon, untersuchte die religiöse Lage in verschiedenen Metropolitien, dann auf Zakynth und Thera tätig, anschliessend Beichtvater bei der Apostolischen Diakonie und (bis 1959) Lehrer am Geistlichen Seminar in Pendéli, wo er auch religiöse Lehrbücher verfasste, 1959–1969 Geistlicher in Athen, daneben 1962–1967 Leiter der Apostolischen Diakonie, zuletzt Pfarrer in einem Studentenheim.

Anthimos, eigl. Dionysios Russas, * Salmoni Pyrgu (Eleia) 1934 als Sohn eines Grundbesitzers, stud. 1952–1957 an der Phil. Fak., 1958–1963 an der Theol. Fak. in Athen, 1965 Priester und Archimandrit, 1966 Mitarbeiter der Apostolischen Diakonie in verschiedenen Städten, zeitweise Leiter der Verlagsabteilung; daneben Gemeinde-Geistlicher in Athen.

Ambrosios, eigl. Nikolaus Stámenas, * Paros 1922, besuchte eine Abendschule, während des Krieges bei der Flak, diente 1946–1949 bei der Flotte, stud. 1950–1955 in Athen Theologie, 1955 Priester und Archimandrit, Gemeinde-Geistlicher auf Paros und Antiparos sowie auf Paronaxia, 1965 in Athen.

Seraphim, eigl. Pasíōn Orfanós, * Megari/Attika 1931, stud. 1951–1955 Theologie in Athen, anfänglich Heeresgeistlicher, 1958 Archimandrit und Pfarrer in Korinth, setzte 1962–1965 seine Studien in Lyon fort, nach 1965 Geistlicher Lehrer und Pfarrer in Marathon, Lokris und Athen.

Kleopas, eigl. ... Thōmópulos, * Atáleia 1915, wuchs in Athen auf, stud. dort Theologie, 1949 Priester und Gemeindepfarrer in Megara, Megalópolis (Messenien), 1952–1958 Protosynkellos in Trikka/Stajä, dann Pfarrer in Kifisia und Lokris.

Chrysostomos, eigl. Nikolaus Vergis, * Athen 1924, stud. dort, 1953 Priester, 1952–1962 Prediger in Messenien, 1962–1970 Beichtleiter der Apostolischen Diakonie und geistlicher Direktor von deren Theologenheim, Prof. für Beicht-Angelegenheiten am Geistlichen Seminar in Pendéli, 1962/63 Geistlicher in Deutschland, dann bis 1974 in Athen.

Agathangelos, eigl. Anton Tamburatzákis, * Neápolis bei Lasíthion auf Kreta 15. I. 1929 als Sohn eines Geistlichen, 1946 Mönch im Patriarchat Jerusalem und Mitglied der Bruderschaft des Hl. Grabes, 1950 dort Sekretär des Patriarchen, stud. dann in Athen und 1958–1962 in Paris, 1956 Militärgeistlicher, 1957 Priester, 1962/63 in Deutschland, 1967 Gesandtschaftsgeistlicher in Sofia, arbeitete daneben im Rahmen der Apostolischen Diakonie und bis 1974 Mitarbeiter an kirchlichen Zeitschriften, Kalendern und Bibelausgaben.

Metropolit **Prokopios** von Neu-Krini und Kalamaria (vgl. IKZ 1974, S. 222), * Piräévs 1932, stud. in Athen, 1960 Priester und Archimandrit, wirkte als Geistlicher und Vorsteher des Kirchenrates in Piräévs: E Sept. 376f. (mit Bild).

(Die Angaben in IKZ 1974, S. 222, Anm. 41 beziehen sich auf Metropolit Prokopios von Philippi.)

Nikodem von Vesäna, * Tiryns 1931, stud. bis 1953 Theologie in Athen, 1962 Priester und Prof. am Seminar von Tiryns, 1968–1974 Metropolit von Chalkís.

Die Amtsenthebungen des 11. Juli waren durch einen Erlass der Regierung vom 3. Juli möglich geworden, der solche dann erlaubte, wenn der Inhaber der Diözese «Ordnung und Einheit der Kirche zerstöre». Eine Appellation war nicht möglich. Es mussten aber zwei Drittel der auf der Synode anwesenden Bischöfe zustimmen: Sol. Sept. 10.

nische Patriarchat erkannte die im Mai ernannten Metropoliten seines Jurisdiktions-Bereiches am 14. Mai an[44].

Dem damals abgesetzten Metropoliten Leonidas von Thessalonich warf man vor, er habe zugelassen, dass seine Diözese ein Mittelpunkt des Widerstandes und der Anschläge gegen die Leitung der Kirche geworden sei. Im Januar 1975 erörterte man auch die Frage, ob der ehemalige Athener Erzbischof Hieronymos (vgl. IKZ 1974, S. 99) vor ein Gericht gestellt werden solle, da er sich an der Verteidigung der Militärregierung beteiligt habe. Er versuchte seine Haltung während dieser Jahre durch die Notwendigkeit einer Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung zu rechtfertigen und setzte sich mit den Vorwürfen einer Reihe von Hierarchen auseinander, von denen Augustin von Florina, Elias von Trachäa (früher Dimitriás), Nikodem von Elos (früher Attika), Nikodem von Vesäni (früher Chalkís) und Leonidas von Reon (früher Thessalonich) unkanonisch gewählt worden seien. – Der neue Erzbischof Seraphim vereidigte den neuen Staatspräsidenten (seit 18. Dezember), Michael Stasinopulos[45].

In der griechischen Kirche gibt es nunmehr 77 Metropolitien im eigentlichen Griechenland, 8 auf Kreta und 4 im Zwölfinsel-Gebiet (die der Jurisdiktion des Ökumenischen Patriarchats unterstehen). Die Insel Patmos und der Athos gehören direkt zu Konstantionopel. Gegen Ende des vergangenen Jahres gab es 78 leerstehende Pfarrstellen, in der Mehrzahl in den Diözesen Messenien und Navpaktos[46].

Ende 1974 sprach ein Gericht der orthodoxen Kirche den Metropoliten Panteleëmon (Papajeorjíu) von den Vorwürfen frei, die 1968 anlässlich seiner Amtsenthebung gegen ihn vorgebracht worden waren. – Seit Monaten bemüht sich Metropolit Alexander von Peristeri gemeinsam mit 11 Titular-Metropoliten (d.h. wohl amtsenthobenen Kirchenfürsten) um das Recht einer Appellation an den Ökumenischen Patriarchen, das amtierende Bischöfe seit langem besitzen. – Vom 15. bis 21. Oktober besuchte eine Abordnung der griechischen Kirche unter Leitung des Metropoliten Barnabas von Kitros die bulgarische orthodoxe Kirche. Während einer Festsitzung der Geistlichen Akademie wurde Barnabas zum Ehrendoktor promoviert[47].

Anlässlich des 50. Jahrestages der Einführung des Gregorianischen Kalenders durch die griechische Kirche verlangten die **Paläohemerologiten** wieder einmal vom Athener Erzbischof die Einführung des alten (julianischen) Kalenders. – In Lárissa verurteilte ein griechisches Militärgericht 5 **Zeugen Jehovas** wegen Wehrdienstverweigerung zu je zwanzig Jahren Gefängnis[48].

Vom 8. bis 15. Juli besuchte eine Abordnung der rumänischen orthodoxen Kirche unter Leitung des Metropoliten Justin der Moldau und von Suceava sowie Theoktist von Oltenien den

---

[44] Ep 11. II. 1975, S. 9; OO 5. III. 1975, S. 3. – E Dez. 507f.

[45] FAZ 31. I. 1975, S. 3; E 16. IX., S. 401–419. – FAZ 19. XII., S. 4.

[46] CV 2. IX., S. 7f. – Ep 19. XI., S. 2f.

[47] Solia Jan. 1975, S. 7. – Ep 11. III. 1975, S. 2f. – E 1./15. XI., S. 486; Ep 22. X., S. 8; CV 2. IX., S. 5–7.

[48] P März/April 193. – FAZ 23. IX., S. 4.

Ökumenischen Patriarchen Demetrios in **Konstantinopel**[49]. Man erörterte die kirchliche Lage, besprach die Beziehungen zu andern Kirchen und zur ökumenischen Bewegung sowie das bevorstehende Konzil. Ausserdem brachten die rumänischen Vertreter die Forderung nach einem Zusammenhalt der Orthodoxie unter Berücksichtigung der bestehenden Jurisdiktionen vor (was die Frage der Zuständigkeit für die Emigrantenkirchen einschliesst). Der Ökumenische Patriarch vertrat die Ansicht, dass keine Kirche sich in die inneren Angelegenheiten der anderen einmischen und Proselytismus (hier wohl gemeint als Aufnahme in eine andere Jurisdiktion) ausgeschlossen werden sollte: eine Auffassung, die Patriarch Justinian in einem Antwortschreiben bestätigte[50].

Am 5. August versetzte die Synode den Metropoliten Ezechiel von **Australien** nach Pisidien. Sie ernannte den Protosynkellos Panteleëmon (Kondejanos), bisher Generalsekretär der Synode, als Bischof von Apollonias zum Hilfsbischof des Metropoliten von Belgien; Generalsekretär der Synode wurde Diakon Philipp. – Am 13. Februar 1975 wurde Metropolit Apóstolos (Papaioannu) von Karpathos und Kasos zum Metropoliten von Änos und Abt des Vlatádes-Klosters ernannt. Sein Nachfolger wurde Archimandrit Georg Orfanides[51].

Während der letzten zwei Jahre hat die Zahl der Mönche auf dem **Athos** um 54 zugenommen; das Durchschnittsalter der etwa 1200 Mönche beträgt jetzt 54½ Jahre[52].

---

[49] **Lit. zu Konstantinopel:** Peter Charanis: Church and State in the Later Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius the First, 491–518, 2. Aufl., Thessalonich 1974. Kentron Byzantinon Ereunon. 121 S. (Byzantina Keimena kai meletai) // R. M. Hübner: Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa, Leiden 1974. E. J. Brill. XII, 378 S. // Michael Lacko: Early Iconography of Sts. Cyril and Methodius in Slav Eastern Churches, in: Slovak Studies XII (Cleveland und Rom 1972), S. 193–200, mit vier Tafeln // Jean-Philippe Houdret o.c.d.: Palamas et les Cappadociens, in: Ist. 1974/III, S. 260–271 // Juan Sergio Nadal s.j.: La critique par Akindynos de l'herméneutique patristique de Palamas, ebd. 297–328 // M. J. Le Guillou o.p.: Lumière et charité dans la doctrine palamite de la divinisation, ebd. 329–342.

Melpomene Antonopulu: Gennadios II. Scholarios, der Patriarch nach der Eroberung [Konstantinopels durch die Türken] (griech.), Athen 1974. 119 S. // M. A. Kalinderis: Les confrèries et l'Eglise sous la domination turque (griech.), Athen 1973 // Keetje Rozemond (Hrsg.): Cyrille Lucar: Sermons, 1598–1602, Leiden 1974. E. J. Brill. VI, 161 S.

Chrysostomos Thémelis (Metropolit von Messenien): Die theologische Ausbildung auf Chalki (griech.), Athen 1974. 152 S. // Vasilcios Th. Stavridis: Le patriarche oecuménique Athénagoras Ier, in POC 1974/II, S. 163–174 // Arch. Christodulos Paraskevaïdis: Bericht über die offizielle Reise des Erzbischofs von Athen ... Seraphim und seines Gefolges zum Phanar (... 1974) (griech.), Athen 1974. 80 S. // Zusammenstellung von Ansprachen anlässlich des Besuches einer rumänischen Abordnung im Ökumenischen Patriarchat: Ep 27. VIII./App. I, S. 18–25.

[50] ROCN Juli/Sept., S. 9–18; Ir. 47/III, 1974, S. 405.

[51] E Dez. 536. – Ep 25. II. 1975, S. 2f.; OO 5. III. 1975, S. 3.

Panteleëmon, stud. bis 1957 auf Chalki, mag. theol., wirkte dann in verschiedenen Gemeinden in Belgien: G Okt. 228; Ep. 27. VIII., S. 10.

Apostolos, * auf Rhodos, stud. bis 1936 auf Chalki, lange Kanzler der Metropolitie Rhodos, 1950 Metropolit von Karpathos und Thasos.

Georg, * in Konstantinopel, stud. bis 1939 auf Chalki, Archidiakon der Metropolitie der Prinzeninseln, dann beim Patriarchat, 1958 Hegemon des Klosters der hl. Anastasia auf Chalkidike.

[52] Ep 24. IX., S. 7; 11. II. 1975, S. 4–7.

Lit.: Les manuscrits de musique Byzantine – Mont Athos, Band I, 840 S., veröffentlicht von der Stiftung für Byzantinische Musik in Athen: Ep 28. I. 1975, S. 5; E 1. II. 1975, S. 38–40.

Im orthodoxen Zentrum in Chambésy bei **Genf** wurde am 27. September nach einer Ansprache des Metropoliten Damaskenos von Tranúpolis der Grundstein einer orthodoxen Kirche gelegt. Hier wird jetzt die orthodoxe Liturgie zweimal monatlich auch in französischer Sprache gefeiert. – Die griechische orthodoxe Kirche in **Deutschland** ist als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt worden. Seit dem 1. Januar erscheint in italienischer Sprache erstmalig eine orthodoxe kirchliche Zeitschrift: Bolletino Ortodosso (daneben kommt in Palermo auf griechisch «o theologos» heraus). – Der orthodoxe Bischof Paul von **Schweden** trat in einer Ansprache für die Zusammenfassung aller Orthodoxen des Landes ohne Rücksicht auf ihre Herkunft unter seiner Jurisdiktion ein. – Der zweite Kongress der orthodoxen Jugend in Westeuropa tagte vom 1. bis 3. November in Dijon zur Behandlung von «Fragen des Lebens». Es erschienen auch Vertreter aus orthodoxen Staaten und aus Japan[53].

Der Theologischen Schule des Hl. Kreuzes in Brookline/Mass. **(Vereinigte Staaten)** ist die Stellung eines Universitäts-College zuerkannt worden. Ihr und dem Hellenic College ist eine Stiftung von 500000 £ zugewiesen worden. Vom 25. bis 27. September fand der 3. Kongress der orthodox-theologischen Bruderschaft in Amerika statt; er behandelte «*Christus und das Heil des gegenwärtigen Menschen*». – Die Zahl der (jedenfalls: kommunizierenden) Gemeindeglieder in den Vereinigten Staaten und Kanada wird vom Jahrbuch der Kirche auf 3739620 festgestellt. Der Exarch des Patriarchen, Erzbischof Jakob, hat 1974/75 zum Jahr der geistigen Erneuerung der griechischen Orthodoxen erklärt. Er rief seine Mitbischöfe zu einer tatkräftigen Belebung der kirchlichen Fürsorge für die Jugend auf[54].

Am 14. Oktober bestätigte der Ökumenische Patriarch alle Beschlüsse des 22. Priester- und Laienkongresses in Chicago (vgl. IKZ 1974, S. 228). – Die Synode der Bischöfe in Phoenix/Arizona vom 13. bis 15. Februar 1975 nahm Berichte über das kirchliche Leben entgegen und behandelte Fragen einer Weiterentwicklung des kirchlichen Lebens. – Am 29. September wurde die St.-Elias-Kirche in San Bernardino/Kalif., am 27. Oktober die Kirche in Biddeford/Maine und am 3. November die Muttergotteskirche in Racine/Wisc. eingeweiht. – Am 1. November wurde in Roslindale/W. Roxbury Area/Boston eine neue griechische Gemeinde gegründet. In Laval/Prov. Quebec/Kanada wurde der Grundstein einer neuen Kirche gelegt[55].

Die griechische orthodoxe Kirche in den Vereinigten Staaten verfocht immer wieder die Rechte der Griechen auf Kypern und veranstaltete laufend Sammlungen für sie. Doch betonte Exarch Jakob, die türkische Regierung habe keinerlei Druck auf den Ökumenischen Patriarchen ausgeübt, damit er hinsichtlich der Entwicklung auf dieser Insel schweige[56].

---

[53] Ep 8.X., S. 11. – 14.I. 1975, S. 10. – OO 11.XII., S. 13. – CV 2.IX., S. 8; Ep 19.XI., S. 6. – Ep 27.VIII./App. II, S. 26f. – Ep 24.IX., S. 10–14; 5.XI., S. 4f.

[54] Ep 27.VIII., S. 10; G Okt. 228. – Sol. Sept. 9. – Ep 10.IX., S. 3. – G Sept. 211 (nach Living Church 16.VI.). – Ep 8.X., S. 8. – 25.II. 1975, S. 7f.; OO 5.II. 1975, S. 1.

[55] OO 13.XI., S. 2; Ep 3.XII., S. 3. – OO 5.III. 1975, S. 1. – OO 13.XI., S. 1, 9. – OO 27.XI., S. 1 und 5. – Ebd. 6. – OO 11.XII., S. 15.

[56] OO passim. – OO 11.XII., S. 3; Solia Jan. 1975, S. 7.

Am 5. August wurde Erzbischof Ezechiel (Tsukalas) von **Australien** (1959–1968 und seit 1969) abberufen (vgl. oben S. 107). Sein Nachfolger wurde am 13. Februar 1975 Metropolit (seit 1970) Stylianos (Charkianákis) von Militúpolis[57].

Am 7. Dezember ist Erzbischof Makarios III. wieder als Staatspräsident nach **Kypern** zurückgekehrt (vgl. IKZ 1974, S. 228). Als Leiter der Hierarchie wird Bischof Chrysostomos (gemeint ist wohl: von Kition; vgl. IKZ 1974, S. 104) genannt. Für die griechischen Flüchtlinge wird von der griechischen Kirche in Amerika – und ebenso von den dortigen Armeniern (deren es ebenfalls einige auf der Insel gibt) – vielfache Hilfe geleistet[58].

Von den orthodoxen Kirchen in dem von den Türken besetzten Teil der Insel – der inzwischen als türkische Teilrepublik ausgerufen worden ist – sind mehrere offenbar – wenigstens zeitweise – als Moscheen benützt worden. Genannt werden die Kirche der hl. Jungfrau (Glykiotissa) im Dorfe Lapithos und die St.-Michaels-Kathedrale in Levkonikos bei Famagusta. Hier und auch andernorts sollen gelegentlich religiöse Darstellungen übermalt worden sein. Eine maronitische Kirche soll als Magazin, die Kirche in Panapa als Schafstall benützt worden sein. Doch sollen diese Massnahmen inzwischen wieder rückgängig gemacht und ein Abkommen getroffen worden sein, das die Wegnahme von Kultgebäuden eines Bekenntnisses durch Angehörige des andern auf der Insel verbietet. Freilich ist eine grosse Anzahl orthodoxer Kirchen («mindestens 170») geschlossen und «gegen Diebstahl gesichert» worden[59].

Der **armenische** Patriarch von Konstantinopel, Šnork (Kalustián), feierte am 5. Oktober in Berlin einen Gottesdienst und reiste dann nach Amerika weiter[60].

Der **uniert-armenische** Titular-Erzbischof in Wien, Mesrop Habozian, zurückgetretener Generalabt der Mechitaristen, ist am 31. Oktober im Alter von 88 Jahren dort gestorben[61].

---

[57] Ep 27. VIII., S. 9. – OO 5. III. 1975, S. 3, 9, 11.

Stylianos (Charkianakis), * auf Kreta, stud. auf Chalki und in Bonn, Dr. theol. (Athen), seit 1964 Abt des Patriarchats-Klosters Vlatádes und Direktor der Theologischen Schule der Universität.

[58] FAZ 9. XII., S. 3. – Solia Jan. 1975, S. 5. – OO 19. III. 1975, S. 4 und passim.

Metropolit Barnabas von Kitros (Nordgriechenland): Die grundlegenden Verwaltungseinrichtungen der Autokephalen Kirche Kyperns, mit einem geschichtlichen Überblick (griech.?), Athen 1974. Apolostlische Diakonie. 138 S.

[59] OO 13., 27. XI., je S. 1; Solia Dez. 12; Jan. 1975, S. 5.

[60] Armenisch-deutsches Korrespondenz-Blatt (Mainz/Heidelberg) Nr. 7 (Nov.), S. 5.

Lit.: Louis Leloir: Solitude et sollicitude. Le moine loin et près du monde, d'après les «Paterica» arméniens, in Ir. 47/III, 1974, S. 307–323.

In Persien wurden drei armenische Klöster und Kirchen – St. Sergius in Choi (Aserbaidschan), das Theodosios-Kloster und der St.-Stefans-Konvent – als kunstgeschichtliche Denkmäler namens der persischen Regierung im Auftrage der UNESCO von Prof. Edouard Utudjian (Paris) restauriert: Presse 30. XII., S. 4.

[61] Presse 31. X., S. 14.

Vom 30. Oktober bis 4. November weilte Patriarch Elias IV. von **Antiochien** in Begleitung dreier Metropoliten im Patriarchat Bulgarien. Er besuchte die Geistliche Akademie, die Krypta der Patriarchats-Kirche, das Rila-Kloster und feierte die Liturgie in der Kathedrale. Er wurde auch von staatlichen Stellen begrüsst und erhielt einen Orden. – Die Orthodoxe theologische Fakultät in Balamand (Belement) konnte am 8. Dezember erstmals seit ihrer Gründung 1969 Abschlusszeugnisse verteilen[62].

Für den Moskauer Klosterhof in Damaskus wurde am 16./17. Dezember ein neues Gebäude eingeweiht. – Vom 28. bis 30. Mai erfolgte in Nikosia die Gründungsversammlung des «Rates der Kirchen des Mittleren Ostens»; er nahm die Statuten der Vereinigung an[63].

Die 29. Jahressynode der Antiochener Kirche in **Amerika** mit etwa 100000 Gläubigen forderte im September den Metropoliten Philipp (Ṣalībā) auf, ernsthafte Schritte zur Herbeiführung einer gemeinsamen Hierarchie für alle Orthodoxen Amerikas zu unternehmen. Ausserdem wurde die Auslosung nach der Hl. Schrift (bingo) zwecks Sammlung von Stiftungen für die Kirche – ebenso wie durch das Exarchat des Ökumenischen Patriarchats – verboten. Schliesslich wurde die Anerkennung der «Palästinischen Befreiungs-Front» als einziger berechtigter Vertretung der Palästinenser gefordert[64].

Die (unierte) **melkitische** Kirche hielt vom 19. bis 24. August in ʿAin Ṭrāz ihre jährliche Synode ab. Am 19. September trat Erzbischof Josef Raya von Galiläa mit Zustimmung der Synode auf Grund von Unstimmigkeiten mit der Kirchenleitung zurück und reiste nach Amerika. – Am 17. September wurde Erzbischof Gregor Ḥaddād von Beirut auf Grund schwerer dogmatischer Zwistigkeiten mit der Kirchenführung für zwei Jahre, am 8. Februar 1975 durch den Vatikan für unbefristete Zeit von seinem Amte suspendiert; seine theologischen Ansichten seien «zu liberal». – Der wegen Waffenschmuggels in Israel verhaftete Erzbischof von Caesarea ad mare (Sitz in Ost-Jerusalem), Hilarion Capucci (vgl. IKZ 1974, S. 230), wurde trotz allerlei Bemühungen des Vatikans und arabischer Christen, darunter seines Patriarchen Maximos V., nach einem mehrere Wochen dauernden Prozess am 9. Dezember in Jerusalem zu 12 Jahren Haft verurteilt. Der Vatikan und arabische Staaten bemühen sich um seine Freilassung, sind aber bisher erfolglos geblieben[65].

---

[62] CV 2. XII., S. 1–6 (mit Bild); E März 1975, S. 110. – Ep 14. I. 1975, S. 5f.

Lit.: Jean-Michel Hornus: Introduction aux églises orientales, Paris (1974?). 100 S. (Foi et vie. Cahier d'Etudes Chrétiennes Orientales, XII.)

Metropolit Barnabas von Kitros: Die neuen grundlegenden Verwaltungseinrichtungen des Patriarchats Antiochien (griech.?), Athen 1973.

[63] Prav. 1. III. 1975, S. 4. – MB Okt. 472–476.

[64] OO 2. X., S. 3; 30. X., S. 8; Ep 8. X., S. 5; Washington Star News 14. IX.

Heinz-Joachim Fischer: Die arabischen Christen im Nahen Osten ergreifen Partei, in FAZ 10. XII., S. 5.

[65] POC 1974/III, S. 397f. – Ebd. 364–367 (Abdruck des Abschieds-Schreibens). – Presse 18. IX., 10. II. 1975, je S. 2; al-Ḥajāt (Zeitung, Beirut) 9. II. 1975, S. 1, 8. – Catholic Standard (Washington) 19. IX.; FAZ 24. IX., S. 12; 25. IX., S. 3; Le Monde (Paris) 4. X., S. 13; FAZ 24. X., S. 6; 10. XII., S. 1; 11. XII., S. 4; W 10., 20. XII., je S. 1; 28. XII., S. 2; FAZ 31. XII., S. 4.

Am 11. Januar 1975 starb der Patriarch (seit 1955) der **Maroniten**, Paul Petrus Maʿūšī (franz. Umschrift: Méouchi), im 81. Lebensjahre in Bkerke. Zu seinem Nachfolger wurde Anfang Februar 1975 einer der beiden Generalvikare (vgl. IKZ 1974, S. 231), Anton Churaiš (franz. Umschrift: Khoreiche), Metropolit von Sidon, gewählt. Er wurde am 9. Februar 1975 in Bkerke in sein Amt eingeführt[66].

Nach dem Abschluss der Planungen für die **jakobitische** St.-Marien-Kirche im Bagdader Stadtteil al-Quṣūr ist nunmehr die Erneuerung der St.-Georgs-Kirche im Stadtteil Ḥanīnā in Aussicht genommen worden. – Am 22. September wurde im Beisein des römisch-katholischen Bischofs-Vikars von Wien durch Erzbischof Athanasios Samuel (der in den Vereinigten Staaten residiert) die ehemalige Pfarrkirche in Wien-Lainz als «Pfarrei des hl. Ephraim» der jakobitischen («syrisch-orthodoxen») Gemeinde in dieser Stadt (vor allem Gastarbeiter aus der südlichen Türkei; vgl. IKZ 1974, S. 105) eingeweiht. Pfarrer ist der türkische Staatsangehörige Emmanuel Aydın[67].

Zum neuen **assyrischen** (nestorianischen) Patriarchen (vgl. IKZ 1974, S. 106) wurde Addai II. gewählt.

Am 1. Mai wurde Johannes Zora zum **chaldäischen** (uniert-nestorianischen) Erzbischof von Ahwāz ernannt und am 27. Oktober in Teheran geweiht[68].

Vom 15. bis 29. Mai besuchte eine Abordnung des Patriarchats **Jerusalem** unter Leitung des Erzbischofs Chrysanthos von Elevtherópolis das Moskauer Patriarchat. Sie verweilte im Ser-

---

[66] Wat 12. I. 1975, S. 1 links unten; MB Jan. 1975, S. 61 f.; FAZ 13. I. 1975, S. 4. – MB Febr. 1975, S. 123.

Ein Lebenslauf des verewigten Patriarchen Maʿūšī findet sich IKZ 1956, S. 92, Anm. 96.

Lit.: Michel Hayek: Principes et orientations en vue d'une réforme de la liturgie maronite, in POC 1974/III, S. 213–224.

[67] MB Januar 1975, S. 39. – Presse 24. IX., S. 12.

[68] Prav. 15. III. 1975, S. 2. – POC 1974/III, S. 405.

Lit.: Hubert de Mauroy: Chrétiens en Iran, Ire partie: Les confessions et les communautés géographiques assyro-chaldéennes aujourd'hui en Iran, in POC 1974/II, S. 139–162 (danach gibt es in Iran heute 153800 amtlich festgestellte Christen, darunter 110000 Armenier, 9000 Assyrer, 9000 Chaldäer. – Der Aufsatz beschreibt Aserbaidschan, Ḫūzistān – mit Listen der jakobitischen Ortsgeistlichen – und die Bistümer Ḫosrovā und Salmās (jetzt: Šāhpūr) // IIe partie: La communauté assyro-chrétienne dans la population iranienne, in POC 1974/III, S. 296–313 (nimmt höchstens 15000 in Teheran und Umgebung, 5500 in Reżā'ījjä und Aserbaidschan sowie 2000 in Ahwāz und Ḫūzistān an) // IIIe partie (noch nicht erschienen): Les communautés assyro-chrétiennes dans la diaspora (soll in 1975/I erscheinen).

L. I. Scipioni: Nestorio e il concilio di Efeso, Mailand 1974. Vita e Pensiero. VIII, 454 S. (Studia patristica mediolanensia I.)

gius-Dreifaltigkeits-Kloster, in mehreren Moskauer Kirchen, in der Geistlichen Akademie in Leningrad sowie in den Städten Túla und Kiev[69].

Patriarch Nikolaus VI. von **Alexandrien** hat im vergangenen Jahre mehrere Reisen unternommen. Vom 25. März bis 6. April verweilte er zusammen mit dem Metropoliten Paul von Hermúpolis in Athen; vom 30. April bis 14. Mai besuchte er Zaïre (Kongo), im Juli das Patriarchat Moskau, wo er zusammen mit Patriarch Poimén eine Messe in der Sergius-Dreifaltigkeits-Laura zelebrierte und bekannt gab, dass Hieromonach Gregor (Madzury) die Nachfolge von Chrysostomos Papadópulos als Leiter des Alexandriner Klosterhofs in Odessa angetreten habe. Vom 5. bis 8. Dezember machte Erzbischof Seraphim von Athen einen Gegenbesuch in Ägypten[70].

Das Patriarchat Alexandrien hat drei Metropoliten in Ägypten, je einen in Südafrika (hier 45 Geistliche mit zwei Millionen [?] Neubekehrten); im Sūdān, in Libyen (Metropolit von Karthago mit dem Sitze in Tripolis), Zaïre, Kamerun, Rhodesien, Äthiopien (Metropolit von Aksum mit Sitz in Addis Abeba), Kenia und Tanganjika. – Auf der Jahressynode vom 10. bis 14. Juni berichtete der Patriarch über seine Tätigkeit, über Haushaltsfragen und die 1600-Jahr-Feier des hl. Athanasios. Die Ausschüsse wurden neu besetzt. Auf der Synode wurde Metropolit Nikodem (Galliatsatsos) von Memphis als Nachfolger des verewigten Metropoliten Kyprian (vgl. IKZ 1973, S. 218) zum Metropoliten von Zentralafrika (Sitz Lubumbashi/Elisabethville) gewählt. Zu seinem Nachfolger wurde Bischof Dionys (Chatzivasilíu) von Heliupolis bestimmt, dem Archimandrit Theoklet (Stavros Letsos), Generalsekretär des Patriarchats, nachfolgte[71].

Die orthodoxe Kirche **Ugandas** wurde vom Staate offiziell anerkannt und soll eine monatliche Unterstützung erhalten, um ihre Unab-

---

[69] Ž Nov. 14–17.

Lit.: Gabriele Winkler: Einige Randbemerkungen zum österlichen Gottesdienst in Jerusalem vom 4. bis 8. Jahrhundert, in: Orientalia Christiana Periodica 39/II, 1973, S. 481–490 // Michael Borgolte: Der Gesandtenaustausch der Karolinger mit den Abbasiden und mit den Patriarchen von Jerusalem, phil. Diss. Münster 1975.

Kurt Weitzmann: Illustrated Mss. at St. Catherine's Monastery and Mount Sinai, Collegeville (Minnesota) 1973. St. John's University. 34 S.

[70] P März/April 155f., 163. – P Mai/Juni 201–206. – Ep 27. VIII., S. 9; 10. IX., S. 7. – Ep 19. XI., S. 5; OO 27. XI., S. 10 (Voranzeige).

Beschreibung der 1600-Jahr-Feier des hl. Athanasios (vgl. IKZ 1974, S. 233) in Ž IX 1–3; G Sept. 194–205; Ir. 47/III, 1974, S. 399.

Lit.: Charles Kannengiesser (Hrsg.): Politique et Théologie chez Athanase d'Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly, 23–25 septembre 1973 (Theologie Historique 27) // Helmut Saake: Pneumatologica. Untersuchungen zum Geistverständnis im Johannesevangelium bei Origenes und Athanasios von Alexandreia, Frankfurt am Main (1973). Diagonal-Verlag, 103 S.

[71] G Sept. 209 (nach P). – P Mai/Juni 207–211; 276–280; Ir. 47/III, 1974, S. 399; POC 1974/III, S. 360f.

Theoklet, eigl. Stavrós Letsos, * Nestani/Tripolis/Arkadien 1934, stud. in Athen, Mönch, 1958 Diakon, 1965 Priester und Archimandrit, Geistlicher in Athen, Kastoria und 1969–1972 in der Metropolitie Aksum, 1967 Generalsekretär des Patriarchen: P Mai/Juni 264–266 (mit Bild).

hängigkeit zu sichern. Es gibt jetzt 13 Geistliche in Kenia und je zwei in Tanganjika und Uganda. – Metropolit Frumentios von Eirenúpolis (Dār es-Salām) besuchte vom 26. bis 28. Februar Erzbischof Makarios III. von Kypern[72].

Das Institut für **koptische** Studien lehrt die koptische Sprache, Geschichte, Archäologie, Kirchenmusik, Kunst, Soziologie, Kirchenrecht, das Malen von Ikonen und bietet afrikanische Studien an. Zur Ausbildung besonders von Studenten aus Afrika ist im November in Alexandrien eine Fakultät der Geistlichen Hochschule («Iklīrikīja») errichtet worden. – Am 9. November erfolgte die Grundsteinlegung der neuen St.-Pauls-Kathedrale in Ṭanṭā. Am 11. November eröffnete Patriarch Schenute III. das Bibel-Institut im Amba-Ruēs-Zentrum. In den Stadtteilen Madīnat Naṣr («Siegesstadt») und Garden City in Kairo sind zwei neue (der Jungfrau Maria geweihte) Kirchen erbaut worden. In der gleichen Stadt wurde ein Heim für Mönche aus dem Kloster Ambo Bišoi errichtet, die in der Stadt zu tun haben[73].

Am 23. November starb Metropolit Abrām von Luxor, Esnā und Aswān nach kurzer Krankheit und wurde im Antonius-Kloster begraben. – Im November wurde die Leiche Patriarch Kyrills VI. in dem von ihm gegründeten Menas-Kloster beigesetzt. Der am 16. Januar 1975 verstorbene koptische Semitist Prof. Dr. Murād Kāmil (in Tübingen ausgebildet) wurde mit grossem Gefolge begraben. – Mitte Dezember kehrte Bischof Pachomios von Buḥaira und der Pentapolis nach einer Visitation der **australischen** Gemeinden Sydney und Melbourne zurück. Am 20. Januar 1975 rief Bischof Samuel in einem Rundschreiben zur Gründung einer koptischen Gemeinde in **Deutschland** auf und erbat Spenden für diesen Zweck. Im Oktober wurde der koptische Geistliche in Kuwait von Metropolit Basíleios von Jerusalem beauftragt, monatlich einmal Gottesdienst im Emirat Abū Ẓabj (Vulgär-Umschrift: Abu Dhabi o. ä.) zu halten. – Anfang Dezember legte Patriarch Schenute III. als Oberhaupt des Jurisdiktions-Bezirks des hl. Markus bei der neuen äthiopischen Regierung Verwahrung gegen die Ermordung einer grossen Zahl politischer Gefangener ein.

Anlässlich der Ermordung des saʿūdisch-arabischen Königs Faiṣal (25. März 1975) drückte der Patriarch dem ägyptischen Staatspräsidenten Anwar as-Sādāt gegenüber sein Beileid aus[74].

---

[72] OO 5. III. 1975, S. 2; POC 1974/III, S. 361 f. – G Sept. 209 (nach P). – P März/April 171.

[73] Wat 10. XI., S. 3, Sp. 3 von links, oben. – Ebd. S. 2, Sp. 3 von links. – Ebd. S. 2 Mitte unten. – Ebd. S. 2, Sp. 4 unten. – Ebd. S. 2, Sp. 3 von links.

Leider ist Wat. weiterhin nur unregelmässig bei mir eingegangen: die Nummern vom 9. VI. (fehlte früher), 15. IX., 20. X., 10., 24. XI., 1., 8., 15., 29. XII.; 12., 19., 26. I. 1975.

Lit.: Gabriele Giamberardini, OFM: Saint Joseph dans la tradition copte, Montreal 1969 Oratoire St. Joseph. 232 S. // The Coptic-Muslim Conflict in Egypt: Modernization of Society and Religious Renovation, in: CEMAM Reports I/1 (St. Joseph's University, Beirut 1973), S. 31–55.

[74] Wat. 24. XI., S. 2 links Mitte. – 19. I. 1975, S. 1 rechts unten, S. 2 links unten, S. 5 rechts oben. – 24. XI., S. 3 Mitte. – Ebd. 20. X., S. 3 unten Mitte. – 15. XII., S. 2 links. – Rundschreiben in deutscher Sprache. – Wat. 8. XII., S. 1 links. – al-Ahrām (Die Pyramiden, Tageszeitung, Kairo) 1. IV. 1975, S. 4, Spalte 3 Mitte.

In **Frankreich** bestehen jetzt die Diözesen Toulon und Marseille unter Leitung einheimischer Bischöfe (vgl. IKZ 1974, S. 233). In den **Vereinigten Staaten** gibt es Gemeinden mit Geistlichen in den Neuyorker Stadtteilen Queens und Brooklyn, weiter in Neu-Jersey, Chicago, Philadelphia, Colorado, High Lands (wo ?) und Houston (Texas); in Kanada in Toronto und Montreal. In Los Angeles soll ein koptisches Kloster errichtet werden[75].

Am 29. November beging das **uniert-koptische** Institut in der Kairiner Vorstadt Maʿādī sein 75jähriges Bestehen[76].

Zu den von der Militärregierung in **Äthiopien** (vgl. IKZ 1974, S. 235f.) am 5. Juli verhafteten Persönlichkeiten gehörten der Leiter der Abteilung für kirchliche Fragen im Privatsekretariat des Kaisers und Dekan der Kathedrale der Hl. Dreifaltigkeit, weiter der Leiter der Ḫayla Śellāsē-Stiftung und Vorsitzende des interkirchlichen Hilfsausschusses der äthiopischen Kirche, schliesslich der General-Administrator der Kirche. – Am 20. Oktober warf die Militärregierung der Kirche und vor allem dem Patriarchen Theophil Steuerhinterziehung vor und forderte von ihm in aller Bälde die Zahlung von 500 000 äth. Dollar für Miet- und Pachteinnahmen. Überhaupt habe die Kirche in den letzten 30 Jahren Millionen äth. Dollar an Steuern hinterzogen. Wenn das nicht nachgezahlt werde, werde man Häuser und Grundbesitz im entsprechenden Gegenwert beschlagnahmen. Überhaupt soll der umfängliche Landbesitz der Kirche konfisziert werden. – Am 17. Januar 1975 weilte eine äthiopische Abordnung unter Leitung eines Ministers beim koptischen Patriarchen und bei Bischof Samuel. In einer Aussprache wurden die geschichtlichen Bindungen beider Kirchen behandelt und der Wunsch nach Wohlfahrt und Fortschritt des äthiopischen Volkes zum Ausdruck gebracht[77].

Am 21. Juli weihte Patriarch Ignaz XXXIX., Jakob III., Severus in Damaskus den Geistlichen Georg Kūrjān unter dem Namen Kyrill Kyriakos zum Bischof in der **südindischen** monophysitischen Kirche[78].

Vom 17. April bis 15. Mai weilte der Leiter des Moskauer Klosterhofs in Tokio/**Japan**, Bischof Nikolaus (Sayama), in Moskau[79].

* * *

Zur Vorbereitung des Gesamt-Orthodoxen **Konzils** – dessen Termin sich freilich in immer grössere Fernen verschiebt – wird vom Sekretariat für die Vorbereitung des Konzils die neue Zeit-

---

[75] Wat 10. XI., S. 2, Sp. 3 von links, unten; 24. XI., S. 4 rechts. – Zur Vorgeschichte der beiden koptischen Bischöfe aus Frankreich (jetzt in Toulon und Marseille, s.o.) vgl. Wat 9. VI., S. 2 unten Mitte.

[76] Wat 1. XII., S. 2, Spalte 3 von links unten.

[77] Solia Sept. 9. – FAZ 21. X., S. 6; 23. XII., S. 1; Times (London) 16. XI., S. VII. – Wat. 19. I. 1975, S. 1 rechts unten.

Lit.: T. Uqbit: Current Christological Positions of Ethiopian Orthodox Theologians, Rom 1973. Pont. Inst. Or. 200 S. (Orientalia Christiana Analecta 196) // Metropolit Methodios von Aksum (Hrsg.): Konstantinopolis – Addis Abbeba. Correspondance du patriarche Athénagoras avec l'empreur d'Ethiopie, l'Eglise d'Ethiopie et la metropole d'Axoum, Athen 1972. 211 S.

Franz Altheim und Ruth Stiehl: Christentum am Roten Meer, Band I/II, Berlin/Neuyork 1971/1973. Walter de Gruyter. XVI, 670 S.; VIII, 416 S.

[78] MM Sept. 423.

[79] Ž Aug. 3.

schrift «Synodiká» herausgegeben. Die meisten Beiträge sind auf griechisch verfasst. – Der zuständige Sekretär, Metropolit Damaskenos von Tranúpolis, besuchte auf Einladung des serbischen Patriarchen German am 13. Oktober Belgrad und reiste anschliessend zum Ökumenischen Patriarchen weiter[80].

* * *

Am 30. November überreichte P. Pierre Duprey als Abgesandter des **Papstes** dem Ökumenischen Patriarchen anlässlich des Patronatsfestes des Patriarchats (Apostel Andreas) eine Reliquie des Slawenapostels Kyrill. Sie soll in der im Bau befindlichen Kyrill-Method-Kathedrale in Thessalonich niedergelegt werden (aus dessen slawischem Hinterland die beiden Slawen-Apostel stammten). Am 11. November empfing Patriarch Demetrios den Erzbischof von Lyon, Kardinal Alexandre Renard, der ihm einen Bericht über die 700-Jahr-Feier des II. Konzils von Lyon überbrachte. Sie war vom 18. bis 25. Oktober an Ort und Stelle begangen worden. Kardinal Jan Willebrands hielt die Festpredigt und wies wie andere Teilnehmer auf die Fehler hin, die damals begangen worden sind. Die orthodoxe Kirche war dabei durch einen Professor des Orthodoxen Theologischen Instituts in Paris vertreten[81].

Als Antwort auf die römisch-katholische Synode in Bern vom 15./16. Juni stellte Metropolit Damaskenos von Tranúpolis, der Leiter des Orthodoxen Zentrums in Chambésy, fest, eine Interkommunion zwischen Kirchen ohne dogmatische Übereinstimmung könne es nicht geben. Daran könnten auch einseitige Erklärungen der römisch-katholischen Kirche nichts ändern. – Metropolit Nikodem von Leningrad besprach bei einem Zusammentreffen mit dem römisch-katholischen Erzbischof von Utrecht, Kardinal Bernard Jan Alfrink, Fragen des Friedens und der ost-westlichen Beziehungen. Vom 13. bis 20. September erörterten Orthodoxe und römische Katholiken im Institut für patristische Studien des Vlatades-Klosters bei Thessalonich Fragen der Krankenölung und der Ehe. – Am 9./10. Dezember behandelte das Halbjahrestreffen der

---

[80] Ep 22. X., S. 2f. – 24. IX., S. 7; 5. XI., S. 2–4.

[81] Ep 17. XII., S. 2, 6–8; Solia Jan. 1975, S. 6; Prav. 1. III. 1975, S. 4; G März 1975, S. 59. – Ep 19. XI., S. 2; OO 11. XII., S. 9. – Ep 8. X., S. 8; 5. XI., S. 5–7, 12–15; 19. XI., S. 7–10 (Abdruck der Predigt und eines Schreibens des Kardinals).

Lit.: Wilhelm de Vries SJ: Orthodoxie und Ökumenische Bewegung, in: Stimmen der Zeit, 192/X (Okt. 1974), S. 663–671 // Ders.: Die Ostkirche und die Cathedra Petri im IV. Jahrhundert, in: Analecta Christiana Periodica XL/1, 1974, S. 114–144.

orthodoxen und der römisch-katholischen Theologen in Neuyork Fragen der Ekklesiologie und der Natur der Kirche; darüber wurde eine gemeinsame Erklärung abgegeben. – Der Erzbischof von Paris, Kardinal François Marty, der Vorsitzende des Bundes der Protestanten Frankreichs und der Vorsitzende des orth. Bischofsausschusses ebenda riefen Anfang Januar 1975 gemeinsam zu einer Unterstützung des orthodoxen theologischen St.-Sergius-Instituts in Paris (mit zur Zeit 23 Studenten) durch Angehörige aller Konfessionen auf[82].

An der 4. Bischofssynode in Rom, die vom 27. September bis 26. Oktober dauerte, nahmen 14 Vertreter der **unierten Ostkirchen** teil. Der im Exil lebende Gross-Erzbischof von Lemberg, Kardinal Josef Slipýj, forderte am 3. Oktober die Synode auf, sich mit den Kirchen solidarisch zu erklären, die unter rätebündischer und chinesischer Herrschaft für ihren Glauben leiden müssten. Er wurde in seiner düsteren Prognose vom Kardinal-Erzbischof von Warschau, Stefan Wyszyński, unterstützt; beide haben längere Zeit in kommunistischen Gefängnissen gesessen. Gegenüber Wünschen nach grösserer Unabhängigkeit besonders in afrikanischen und asiatischen (unierten) Kirchen unterstrich Papst Paul VI. während seiner Abschlussansprache seine volle Leitungsgewalt in der Kirche. – Der Ende 1974 aus dem Rätebunde ausgewanderte Schriftsteller Levitin-Krasnóv erklärte der «Katholischen Nachrichten-Agentur» (KNA) gegenüber, die Gläubigen in seiner Heimat empfänden die Ostpolitik des Papstes als «*opportunistisch und unverständlich*». Es sei nicht recht, «*die Tyrannei zu bagatellisieren*»[83].

Vom 16. bis 21. Juli besuchte erstmalig der armenisch-gregorianische Katholikos Vazgén und vom 3. bis 5. Oktober der armenische Patriarch von Konstantinopel, Šnork (Kalustián), den neuen Moskauer Patriarchen. Vom 19. bis 26. November weilte erstmalig ein orthodoxer Patriarch aus Alexandrien, Nikolaus VI., beim armenischen Katholikos Vazgén in Ečmiadzín. – Eine Tagung in Addis Abeba vom 9. bis 13. Januar 1975 beschloss die Einberufung einer Konferenz zur Weiterführung der orthodox-**monophysitischen** Verhandlungen für Juli 1976. Man will sich über die Christologie des hl. Johannes Damaskenos und des Severus von Antiochien, über die Konzilien und ihre Beschlüsse unterhalten und ein Schlusscommuniqué herausgeben. Die Kirchen sollen inzwischen ihre Berichterstatter nennen. Die Verhandlungssprache soll Englisch sein; die Kosten sollen von der einladenden Kirche übernommen werden.

---

[82] Ir. 47/III, 1974, S. 368–370. – Ep 3. XII., S. 6. – Ep 27. VIII., S. 7f. – OO 25. XII., S. 1f.; Ep 14. I. 1975, S. 3–5, 8f., 13f.; Catholic Standard (Washington) 26. XII. – Le Monde 7. I. 1975, S. 14.

Alexis Kniazeff (der Rektor des Instituts): L'Institut St-Serge. De l'académie d'autrefois au rayonnement d'aujourd'hui, Paris 1974 (?). Ed. Beauchesne. 152 S. (Coll. «Le point théologique».)

[83] FAZ 27. IX., S. 5; 4. X., S. 1, 5; 28. X., S. 6; 10. I. 1975, S. 2. – Vgl. die Übersicht in POC 1974/III, S. 393–396.

Lit.: Hansjakob Stehle: Die Ostpolitik des Vatikans, 1975. Piper, 450 S.

Vom 17. bis 20. März 1975 wurde das Gespräch zwischen orthodoxen und «nicht-chalkedonischen» Geistlichen aus dem deutschen Sprachraume in der Evangelischen Akademie in Arnoldshein (Taunus) fortgesetzt. – Im April 1975 organisierte der Ökumenische Rat ein Zusammentreffen von etwa 40 orthodoxen und monophysitischen Theologen in Griechenland. Dabei sollen – auch zur Kenntnisnahme durch den Ökumenischen Rat – die Themen «*Was erfordert die Einheit?* sowie «*Ungerechte Strukturen und Kampf für die Befreiung*» behandelt werden[84].

Im Gefolge des Gesprächs zwischen **Kopten** und **Katholiken** Ende März (vgl. IKZ 1974, S. 242) forderte Papst Paul VI. den uniert-koptischen Patriarchen, Kardinal Stefan (Sīdārūs), auf, seine Mitarbeit am Werk des Ausgleichs fortzusetzen. Dementsprechend nahm dieser neben dem Apostolischen Pronuntius und Vertretern verschiedener christlicher Bekenntnisse auch an der hl. Messe teil, mit der der koptische Patriarch Schenute III. am 1. März das Hl. Jahr für Ägypten eröffnete. Am 11. Dezember trat der gemischte Ausschuss der Kopten und unierten Kopten in der unierten Kathedrale in Kairo-Feggāla zusammen. – Am 17. November nahm der uniert-syrianische Patriarch Mār Ignaz Anton II. (Hājak; franz. Vulgär-Umschrift: Hoyek) in Begleitung zweier Bischöfe an einer Messe in der jakobitischen Kathedrale in Aleppo teil, und am 9. Februar 1975 beteiligte sich eine jakobitische Abordnung an der Amtseinführung des neuen maronitischen Patriarchen (vgl. oben S. 111). – Am 24. Januar 1975 weilte eine jakobitische Abordnung in Canterbury, um sich an der Amtseinführung des neuen **anglikanischen** Erzbischofs, Donald Coggan, zu beteiligen. Am 9. November empfing der koptische Patriarch den stellvertretenden Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Allan Brash[85].

Vom 1. bis 3. März 1975 besuchte der neue **assyrische** (nestorianische) Patriarch, Addai (Thaddäus) II., das serbische orthodoxe Patriarchat. Ihn begleitete der jakobitische Erzbischof für Westeuropa (Sitz Ludwigshafen), Timotheos. Die Hierarchen feierten in der Belgrader Kathedrale eine gemeinsame Messe[86].

Am 21. Internationalen **Altkatholiken**-Kongress in Luzern, vom 18. bis 22. September, nahmen Vertreter der Patriarchate Konstantinopel, Moskau, Rumänien, Serbien und des Erzbistums Athen teil. – Vom 12. bis 19. August besuchte der schweizerische christkatholische Bischof Lic. Léon Gauthier zusammen mit seinem

---

[84] Ž Okt. 48–59; Prav. 1. III. 1975, S. 4. – E März 1975, S. 109. – Ep 28. I. 1975, S. 8; OO 5. III. 1975, S. 3. – Ep 11. III. 1975, S. 6 (Ankündigung). – Ep 24. IX., S. 2.

Lit.: Ene Branişte: Gemeinsame liturgische Grundlagen der armenischen und der orthodoxen Kirche (bulg.), in DK Sept. 20–24 // Bischof Simon von Rjazań und Kasímov: Gottesdienst, Liturgie und Riten der äthiopischen Kirche, in: StO Juli 49–59.

[85] Ep 5. XI., S. 17f. – POC 1974/II, S. 175–178. – Wat. 15. XII., S. 2 Mitte unten. – MB Dez. 598–600. – MB Febr. 1975, S. 123. – Ebd. f. – Wat. 10. XI., S. 2, Sp. 5 unten.

Ein Bericht über das Gespräch zwischen Kopten und Katholiken im März 1974 (vgl. IKZ 1974, S. 242) findet sich in POC 1974/III, S. 347–358.

Die Stiftung «Pro Oriente» in Wien, die vor allem Gespräche zwischen römischen Katholiken und Monophysiten fördert, feierte Ende 1974 ihr zehnjähriges Bestehen: FAZ 4. II. 1975 S. 2.

[86] Prav. 15. III. 1975, S. 2.

Generalvikar, Pfr. Franz Ackermann, die rumänische orthodoxe Kirche und führte Gespräche über die Beziehungen beider Kirchen[87].

Vom 9. bis 14. Juli fanden in Rîmnicu Vîlcea (Rumänien) Gespräche zwischen Orthodoxen und **Anglikanern** statt. Dabei wurden die vorher abgesprochenen Themen: Inspiration und Offenbarung in der Hl. Schrift; Die Autorität der Kirchen; Die Kirche als Eucharistische Gemeinschaft, in drei Unterausschüssen beraten. – Am 1./2. November traf sich die anglikanisch-orthodoxe Kommission mit etwa 30 Teilnehmern im General Theological Seminary in Neuyork. – Der (inzwischen zurückgetretene) anglikanische Erzbischof von Canterbury, Dr. Michael Ramsey, äusserte sich dem Ökumenischen Patriarchen gegenüber positiv zu dessen Vorschlag, das Osterfest überall am gleichen Tage zu feiern (vgl. IKZ 1974, S. 226)[88].

Der griechische Metropolit für Deutschland, Irenäus, besprach am 20. September mit dem Leiter des Rats der **Evangelischen** Kirchen in Deutschland, Bischof Heinrich Class, geistliche und soziale Fragen seiner Gläubigen und erörterte Möglichkeiten einer Zusammenarbeit zwischen orthodoxen und lutherischen Pfarrern in Deutschland. – Vom 15. bis 19. August nahm der rumänische Bischof Anton von Ploeşti an der 800-Jahr-Feier der **Waldenser** in Torre Pellice (sw. Turin/Italien) teil. – Vom 16. Februar bis 9. März 1975 besuchten 20 Vertreter russischer Kirchen, darunter die orthodoxen Metropoliten Nikodem von Leningrad, Philaret von Kiev und Juvenal von Túla (Leiter des Kirchlichen Aussenamtes), Kirchen in den Vereinigten Staaten, besonders in Neuyork, Princeton, Washington und Chicago. Ursprünglich hatte man auch Patriarch Poimén als Leiter der Abordnung erwartet (vgl. oben S. 91)[89].

Zum neuen Vertreter des Moskauer Patriarchats beim **Ökumenischen Rat** in Genf wurde Bischof Makarios (Svistun) von Uman' be-

---

[87] CKKB 19. X., S. 242; Ep 24. IX., S. 8; E 1./15. XI., S. 455–457 (von Johannes Karmiris) (im übrigen vgl. zu diesem Kongress: IKZ 1975, Heft 1). – ROCN Juli/Sept., S. 23–27 (mit Bildern); CKKB 5. X.

Johannes Karmiris: Orthodoxie und Alt-Katholizismus, Band V und VI (griech.), Athen 1973. 91, 83 S.

[88] E 1./15. XI., S. 468–470; ROCN Juli/Sept., S. 19–23. – OO 27. XI., S. 3; Ep 17. XII., S. 5. – Solia Sept. 9.

[89] Ep 8. X., S. 2. – ROCN Juli/Sept., S. 27. – Ep 11. II. 1975, S. 10 (frühere Reisen dieser Art hatten 1950 und 1963 stattgefunden).

Einen Bericht über die Aussprache orthodoxer und lutherischer Theologen in Mitteldeutschland (vgl. IKZ 1974, S. 241) bringt Ž Sept. 57–66; StO Okt. 39–56.

Friedrich Heyer: Dialog ohne Misstrauen. Entwicklungen im lutherisch-orthodoxen Gespräch, in: Lutherische Monatshefte Juni, S. 271–274, abgedruckt in OSt 1974/III, S. 17–25 // Ioan R. Ică: Die jüngsten Kontakte zwischen der Orthodoxie und der protestantischen Kirche sowie der Stand des theologischen Gesprächs mit ihnen (rumän.), in MMS Mai/Juni, S. 340–352.

Das Bild vom Menschen in Orthodoxie und Protestantismus (Drittes theologisches Gespräch zwischen dem Ökumenischen Patriarchat und der EKD): Beiheft zur «Ökumenischen Rundschau» 26, Stuttgart 1974. Evangelischer Verlag.

stimmt. – Anlässlich der bevorstehenden 5. Tagung dieses Rates wurden in der Metropolitie Chalkedon (türk. Kadıköy), heute einem asiatischen Vorort Konstantinopels, im November und Dezember sechs Predigten über das dort behandelte Thema «*Christus befreit*» gehalten. – In Bossey soll vom 21. April bis 4. Mai 1975 das 21. Seminar über orthodoxe Theologie abgehalten werden. – Vom 1. bis 3. und vom 15. bis 17. November fanden in Dortmund bzw. im Kloster Neresheim (Kreis Aalen/Württ.) die 27. bzw. 28. Tagung der aus orthodoxen, römisch-katholischen und evangelischen Mitgliedern bestehende, 1966 gegründete Bruderschaft «*Philoxenia*» (die in Westdeutschland tätig ist) über die Themen «*Liturgie und Leben*» bzw. «*Die Beziehungen der Christen zu den Jakobiten im Ṭūr ʿAbdīn*» (einem ihrer Zentren in der Süd-Türkei) statt. Eine weitere Tagung war für 7. bis 9. Februar 1975 in Nütschau bei Bad Oldesloe (Holstein) geplant; ihr Thema war noch nicht bekannt. Jährlich sollen vier Tagungen dieser Bruderschaft abgehalten werden. – Vom 2. bis 4. September tagte in Dinard (westlich St-Malô/Bretagne) der 5. Kongress der «*International Ecumenical Fellowship*», auf dem orthodoxe, alt-katholische, anglikanische, römisch-katholische und evangelische Geistliche und Laien sich über das Thema «*Gott, unser Vater*» unterhielten. – Vom 2. bis 4. August fand in Sjövik (Schweden) ein Treffen der «*Liga für die christliche Einheit*» statt, während dessen man sich unter Beteiligung auch von Orthodoxen über «*Die Stellung Mariens in der Kirche*» aussprach[90].

Mitte Oktober fand in Neu-Delhi ein christlich-**islamischer** Kongress zur Förderung des gegenseitigen Verständnisses der Religionen statt. An ihm nahmen 35 Abgeordnete aus mehr als 20 Ländern teil, darunter auch koptische Vertreter. – Am 17. Januar 1975 begann ein christlich-islamischer Kongress in Kairo, an dem Muslime aus den arabischen Ländern, ferner der koptische Patriarch, der Patriarch der unierten Melkiten und andere Christen teilnehmen. – Am 15. September traf Kardinal Sergio Pignedoli zu Gesprächen über die Durchführung einer Reihe gemeinsamer christlich-islamischer Aufgaben in Kairo ein. Die ägyptische Abordnung wurde vom General-Bevollmächtigten des Ausschusses für islamische Angelegenheiten geführt[91].

Hamburg, 8. April 1975 *Bertold Spuler*

---

[90] Ep 28.I.1975, S.5; Prav. 1.III.1975, S.4. – Ep 3.XII., S.2. – 19.XI., S.3. – 22.X., S.6. – 27.VIII., S.11. – Ebd. S.12.

Die Aufrufe des Ökumenischen und des Moskauer Patriarchen an den Ökumenischen Rat anlässlich seines 25jährigen Bestehens (vgl. IKZ 1974, S.115, 237–239) werden in IOK 1974/I, S.3–16, im Wortlaut abgedruckt.

Ein Sendschreiben der Bischofssynode der «Orthodoxen Kirche in Amerika» über christliche Einheit und Kommunismus vom 20./21.III. steht ebd. S.17–36.

Lit.: Erzpriester F.omá Hopko: Sobórnost' i ėkumenizm (S. und Ökumenismus), in VRZEPĖ 83/84 (Juli/Dez. 1973), S.183–202.

[91] Wat. 20.X., S.3, Sp.2 unten. – 12.I.1975, S.1, Sp.4 Mitte; 19.I.1975, S.3, Sp.5 rechts. – 15.IX., S.3 Mitte; POC 1974/III, S.600–602.

Wat. 15.IX., S.1 links, bemerkt, dass die örtliche Presse in Córdoba den dortigen christlich-islamischen Kongress (vgl. IKZ 1974, S.243) nicht erwähnt habe.

Lit.: Paul Khoury: Islam et christianisme. Dialogue religieux et défi de la modernité, Beirut 1973. Revue Afâq. 165 S. (Dazu Paul Ternant in POC 1974/III, S.329–335).

Metanoia im ‚Hirten' des Hermas

Hans A. Frei

*(Fortsetzung *)*

3.3. μετάνοια in den Visiones. Das in den Visiones enthaltene apokalyptische Element – ob echt oder literarisch-fiktiv – ist an sich bereits Dingen und Ereignissen zugewandt, deren Geschehen erst erwartet wird. Deshalb kann es nicht erstaunen, dass auch den Visiones des Hermas, welche die Grundlage seiner Verkündigung darstellen, ganz abgesehen davon, ob darin von *μετάνοια* die Rede ist, eine deutlich der Zukunft zugewandte Dimension eigen ist. Da die Visiones den Zweck haben, die *μετάνοια*-Gesinnung überhaupt erst zu wecken, stellt *μετάνοια* zunächst selber ein in die Zukunft weisendes Element der Visiones dar. Das findet seinen Ausdruck schon rein grammatikalisch darin, dass das Verb *μετανοεῖν* in den Visiones nur ein einziges Mal im Präsens steht (Vis. III.7.3) und hier erst noch in seiner genuinen Bedeutung als «anderen Sinnes werden, seine bisherige Auffassung ändern», sonst aber mehrheitlich im Futurum oder im ingressiven (inchohativen) Aorist konstruiert ist, was übrigens auch für sämtliche 7 Stellen gilt, an denen das Substantiv verwendet wird.

Was uns jedoch in unserem Zusammenhang besonders interessiert, ist nicht das Apokalyptisch-Visionäre der zu untersuchenden Texte – davon wird später noch besonders zu reden sein –, sondern die Frage nach Wesen, Sinn und Ziel der *μετάνοια* bei Hermas.

In dieser Hinsicht ist bereits die erste Stelle im ‚Hirten' aufschlussreich, an der sich der Begriff *μετανοεῖν* findet (Vis. I.1.9) obwohl gerade hier eine Unsicherheit der textlichen Überlieferung besteht[54]. Vom sachlichen Zusammenhang her sind wir jedoch der Meinung, die von Karpp vorgeschlagene Lesart sei die allein überzeugende: «Nicht werden die Seelen derer *μετανοεῖν*, die keine Hoffnung haben, sondern an sich und ihrem Leben verzweifelt sind.

---

* Vgl. IKZ 2/1974, S. 118–139, und IKZ 3/1974, S. 189–202.

[54] Einzig S aeth. hat *μετανοήσουσιν* überliefert, das jedoch Karpp – wie wir meinen mit sachlichem Recht – der Negation bedürftig hält, während Dibelius (a.a.O., S. 435 z. St.) es zu *ἀπολλύουσιν* verändert und Hilgenfeld (ebd. zit.) vom Text des G (*πολλὰ μεταμελήσουσι*) her ein *μεταλγήσουσιν* konjiziert.

Aber du bete zu Gott, so wird er deine Sünden heilen und die deines ganzen Hauses und aller Heiligen.» Einmal wäre das betont am Anfang des zweiten Satzes stehende *ἀλλά* nicht motiviert, wenn vorher davon die Rede wäre, dass auch die Hoffnungslosen und an ihrem Leben Verzweifelten zur *μετάνοια* gelangen. Wir meinen, es gehöre gerade zum Wesen der von Hermas proklamierten und erwarteten *μετάνοια*, dass ihrer nur fähig sei, wer sich im Sinne einer von Hoffnung und Zuversicht bestimmten Haltung ihr erschliesse.

Diese auf Künftiges gerichtete *Linie* findet sich präziser ausgezogen – weil das durch *μετάνοια* zu erreichende Ziel genannt wird – in den nachfolgenden Stellen:

Vis.I.3.2: Hier wird die Wirkung des *μετανοεῖν* so umschrieben: «Sie werden in die Bücher des Lebens eingetragen werden». Diese Wendung findet sich auch in Sim.II.9, wo sie sich auf denjenigen bezieht, der als Reicher seinen Besitz mit dem Armen teilt bzw. als beschenkter Armer für den Wohltäter betet. In Sim.V.3.2 ist vom «Eintragen in die Zahl» (*ἐγγραφήσῃ εἰς ἀριθμόν*) derer die Rede, welche Gottes Gebote halten, ebenso Sim.IX.24.4, wo von denen, die sich durch tugendhaften Wandel auszeichneten, vom *ἄγγελος τῆς μετανοίας* gesagt wird, dass der Herr sie geprüft und «in die Zahl der Unsrigen eingetragen» habe. Schliesslich findet sich ein blosses *ἐγγραφήσῃ* in Mand.VIII.6. Hier bezieht es sich auf diejenigen, welche durch Enthaltsamkeit sich der Tugend befleissigen. Wir sind der Meinung, diese vier Stellen dürften im interpretativen Sinn mit Vis.I.3.2 in Zusammenhang gebracht werden, d.h. sie entfalten an ihrem Ort das *μετανοεῖν*, wie Hermas es meint verstehen und konkretisieren zu sollen.

In *Vis.III.3.2* hören wir, dass die im Gleichnis vom Turmbau unmittelbar zuvor entfaltete *μετάνοια*-Botschaft zur Freude verhelfen will: zunächst bittet Hermas die Greisin um nähere Erklärung, damit er diese Botschaft seinen Freunden kundtun könne und diese durch sie *ἱλαρώτεροι* werden. Darauf entgegnet ihm die Greisin, die Botschaft werde bei vielen Gehör finden und bei einigen sofort Freude bewirken – offenbar sind das solche, die zwar des *μετάνοια*-Appells nicht bedürfen, die aber ohne denselben auch nicht Grund zu dieser Freude hätten –, während andere umgekehrt in Weinen ausbrechen. Doch auch diese, sofern sie der Botschaft Gehör schenken und *μετανοήσουσιν*, werden zur Freude gelangen. Auch hier darf parallel dazu Sim.V.3.3 erwähnt werden, wo

das Halten der Gebote als Vorbedingung der Freude ausdrücklich genannt ist. Wird das *μετανοεῖν* in Vis. III später in Sim. V als *φυλάσσειν τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ* und als ein *τηρεῖν τὰς λειτουργίας κατὰ τὴν ἐμὴν ἐντολὴν* interpretiert? Diese Frage sei hier nur gestellt. Beantwortet kann sie erst werden, wenn wir alle diesbezüglichen Aussagen im ‚Hirten' gesichtet haben.

In *Vis. III.5.5* ist die Rede von jenen Getauften, die gesündigt haben, aber zur *μετάνοια* bereit sind. Diese innere Bereitschaft ist der Grund, dass sie zwar im Turmbau-Gleichnis vorerst beiseitegelegt werden, aber in der Erwartung ihrer baldigen *μετάνοια* und somit Tauglichkeit für den Einbau in den Turm an der Seite all derer, die der nochmaligen *μετάνοια* nicht bedürfen, in Reichweite bleiben. Von diesen *μετάνοια*-bereiten sündigen Getauften wird hier gesagt, «sie werden stark sein im Glauben – wenn sie jetzt *μετανοεῖν*, solange der Turm noch gebaut wird». Nach Mand. XII.6.1 besteht denn auch eine Hauptaufgabe des *ἄγγελος τῆς μετανοίας* als Begleiter der *μετανοοῦντες*, diese im Glauben stark zu machen (*ἰσχυροποιεῖν*), was nach Sim. VI.3.6, wo dieser Ausdruck im selben Zusammenhang sich findet, gleichbedeutend ist mit *δουλεύειν τῷ κυρίῳ ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ* und *δοξάζειν τὸν θεόν*. Auch hier besteht vom Text her kein Grund zur Annahme, das *μετανοεῖν* sei bloss das einleitende Stadium zum Erstarken im Glauben.

Am signifikantesten scheint uns das Anliegen der auf die Zukunft gerichteten Dimension der *μετάνοια* im ersten Teil des ‚Hirten' jedoch belegt in *Vis. IV.2.5*. Hier findet sich einerseits als an einziger Stelle in der ganzen Schrift der Ausdruck *μετανοεῖν ἐξ ὅλης καρδίας πρὸς τόν κύριον*. Andererseits ist diese Stelle auch darin besonders aufschlussreich, dass hier für das Dem-Verderben-Entrinnen zwei je in einem mit *ἐάν* eingeleiteten Konditionalsatz gefasste, parallel und gleichwertig zu verstehende Bedingungen angeführt werden, wobei beide Parallelsätze je zweigliedrig sind, so dass das *μετανοεῖν* zunächst an der Seite des vorausgehenden *προετοιμάζειν* einen Unterton der Zurüstung für Kommendes erhält. Zugleich dürfen diese beiden Begriffe gemeinsam wohl auch in Beziehung gebracht werden zur Aussage des zweiten *ἐάν*-Satzes, der vom ersten durch die grundlegende Verheissung getrennt ist ‚dann werdet ihr aus der grossen kommenden Drangsal entrinnen können'. Hier heisst es nämlich: «Wenn euer Herz rein und fleckenlos wird und ihr die künftigen Tage eures Lebens dem Herrn ohne Fehl dient.» Es ist klar, dass dies nicht einfach eine synonyme Um-

schreibung der beiden vorausgegangenen Begriffe *προετοιμάζειν* und *μετανοεῖν* sein will. Ebensowenig wird man jedoch auch behaupten dürfen, es handle sich hier um Vorgänge, welche zeitlich die erstgenannten ablösen. Zurüstung und Zuwendung im Geiste der *μετάνοια* sind der hier und jetzt unverzüglich geforderte entscheidende Schritt, der aber nur dann verheissungsvoll und wirkkräftig sein kann, wenn er sich in der Zukunft dergestalt entfaltet, dass das Herz rein und fleckenlos wird und man die künftigen Tage des Lebens dem Herrn ohne Fehl dient. *μετανοεῖν* ist somit auch hier als ein komplexes, in der Zeit andauerndes Geschehen verstanden.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass *μετανοεῖν* in den Visiones von allem Anfang an als ein der Zukunft zugewandtes Tun verstanden wird, so dass bereits die von Hermas direkt Angesprochenen unwillkürlich sich zu fragen veranlasst sahen, was das *μετανοεῖν* für ihr ganzes Christsein auch im Blick auf die Zukunft bedeute. Denn es wurde ihnen deutlich, dass *μετάνοια* nicht so sehr den augenblicksbezogenen Bruch mit der Vergangenheit im Sinne büssender Erledigung begangener Sünden – also eine ‚Bekehrung' im Sinne eines radikalen Lebenseinschnittes – meint, sondern dass es vielmehr um das Ergreifen und Gebrauchen der erneut geschenkten Möglichkeit geht, die mit der *μετάνοια* empfangene Einsicht in den auf das künftige Heil gerichteten Willen Gottes, wie er in den Geboten dann kundgegeben wird, fortan im Gehorsam von ganzem Herzen zu bewähren.

Worin aber besteht diese *μετάνοια*-gemässe Haltung? Was erwartet Gott von denen, welchen er *μετάνοια* schenkt, um ihnen eine neue Gelegenheit zur Bewährung zu eröffnen? Wie dient man dem Herrn als ein *μετάνοια*-williger Getaufter für den Rest seines Lebens ohne Fehl?

Das dürften einige jener Fragen gewesen sein, die Hermas denjenigen beantworten musste, die von der Botschaft seiner Visiones erreicht worden waren. Da er vermutlich zuerst selber denselben Weg der *μετάνοια* geführt worden war und deshalb mit denselben Problemen zu ringen gehabt hatte, konnte ihn dieses Ansinnen nicht in Verlegenheit bringen. Was die Erscheinung des Hirten (Vis. V) ihm persönlich in dieser Hinsicht eröffnete, das musste auch für diejenigen Gültigkeit haben, denen er den Weg des Lebens zu weisen hatte. In den Mandata und Similitudines konnte er diesen Weg vorzeigen. Diese galt es zu hören und ihnen gemäss zu

handeln, um die mit der vom Herrn gewährten *μετάνοια* verknüpften Verheissungen zu erlangen (Vis. V.7).

3.4 μετάνοια in den Mandata.

3.4.1. μετάνοια. Bereits die erste Stelle, an der uns im zweiten Teil des ‚Hirten' dieser Begriff begegnet – Mand. II.7 –, steht ganz in jener Linie, die wir in den entsprechenden Aussagen der Visiones aufzeigten. Wenn es hier nämlich heisst: «Nun halte dieses Gebot so wie ich es dir gesagt habe, damit deine und deines Hauses *μετάνοια* lauter, rein und unverderbt und unbefleckt erfunden werde»[55], dann kann das doch wohl nichts anderes bedeuten als dass die Gebote sozusagen Werkzeuge für eine sinnvolle *μετάνοια* nach dem Willen Gottes sind, der zu dieser *μετάνοια* Gelegenheit gibt. Zugleich darf wohl aus der Tatsache, dass die *μετάνοια* nach der – wie wir meinen – ursprünglichen Lesart der Stelle mit Attributen[56] charakterisiert wird, welche sonst auf das moralisch-sittliche Verhalten der Menschen Bezug haben[57] und denen stets auch das Moment der Bewährung wie des Bewahrtwerdens inhärent ist,

---

[55] Mit Joly (a.a.O., S. 148f.) halten wir die Lesart «...*καὶ καθαρὰ καὶ ἄκακος καὶ ἀμίαντος*» für die ursprüngliche, wiewohl seine Bemerkung zutrifft: «Locus multum videtur turbatus» (ebd.). Dass *καθαρά* später zu *καρδία* korrigiert worden ist, scheint uns gerade Beweis dafür zu sein, dass man die Stelle in ihrem ursprünglich gemeinten Sinn nicht mehr verstanden hat, weil das spätere ‚Buss'-Verständnis für solche Aussagen keinen Raum mehr liess.

[56] *μετάνοια καθαρά*: dieser Ausdruck findet sich auch Mand. XII.3.2, wo er ebenfalls mit dem Halten der gegebenen Gebote verknüpft ist, indem dasselbe als Voraussetzung erwähnt ist für die Reinheit der *μετάνοια τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν*».

Ferner steht er Sim. VII.6, wo der *ἄγγελος τῆς μετανοίας* zu Hermas sagt: «*Πορεύου ταῖς ἐντολαῖς μου αἷς σοι ἐντέταλμαι, καὶ δυνήσεταί σου ἡ μετάνοια εἶναι ἰσχυρὰ καὶ καθαρά.*» Auch hier wird die Qualität der geforderten *μετάνοια* in engen Zusammenhang gebracht mit dem Halten der gegebenen Gebote, das sich in einem entsprechenden Wandel manifestieren soll.

Dagegen finden sich *ἁπλότης, ἄκακος* und *ἀκακία* nur an dieser Stelle in Verbindung mit *μετάνοια*. Doch von ihnen gilt dasselbe wie von *καθαρός*: sie qualifizieren die *μετάνοια* als keinen punktuell-momentanen, sondern in der Zeit sich erstreckenden Bewährungsakt mit ethischer Komponente.

[57] Es handelt sich hier um Begriffe, die sich auch im Neuen Testament öfters finden:

Der nur im paulinischen Schrifttum vorkommende Ausdruck *ἁπλότης* meint in Eph. 6.5 und Kol. 3.22 mit der ‚Lauterkeit des Herzens' ungefähr dasselbe, was Hermas mit seiner Verwendung impliziert. Aber auch an den übrigen 5 Stellen (II. Kor. 11.3 charakterisiert *ἁπλότης* das Verhalten gegenüber Christus, während sie in Röm. 12.8; II. Kor. 8.2; 9.11, 13 die opferbereite Güte gegenüber dem bedürftigen Mitmenschen meint) ist an ein ganz bestimmtes inneres und äusseres Verhalten des Christen gedacht.

geschlossen werden, dass diese Verbindung keine bloss zufällige sei, sondern dass Hermas den Begriff der *μετάνοια* mit demjenigen von *ἁπλότης*, *ἀκακία*, *ἄκακος* und *ἀμίαντος* assoziiert, weil er weiss, dass *μετάνοια* sich auch darin manifestiert, dass der Christ sich immer wieder neu vom sündigen Treiben wegwenden und eines den Geboten gemässen Wandels befleissen muss. Denn nur so wird es ihm gelingen, die *μετάνοια* als das ihm zuteilgewordene Geschenk rein zu bewahren.

Auch Mand. XII.3.2 nimmt gegen Schluss des zweiten Teils des ‚Hirten' diesen Grundgedanken in ähnlicher Form auf. Auch hier erscheinen die 12 Gebote als Hilfe zum gottgemässen Wandel des Christen, wie bereits erwähnt wurde (siehe Anm. 56). Wenn der Hirte Hermas hier auffordert, er solle in den ihm bekanntgegebenen Geboten wandeln und zugleich auch denjenigen, die – offenbar durch Hermas – von ihnen Kenntnis erhalten, ermahnen, dann würde man erwarten, diese Ermahnung habe darauf abzuzielen, dass diese Hörer ebenfalls nach diesen Geboten wandeln. Statt dessen sagt der Hirte: «..., damit ihre *μετάνοια* für die restlichen Tage ihres Lebens rein werde.» Im Verständnis des Hermas ist diese Formulierung ohne Zweifel als Parallele zum *πορεύειν* gemeint. Mit

---

Die Begriffe *ἄκακος*, *ἀμίαντος* und *καθαρός* stammen ursprünglich aus dem kultischen Bereich, erfahren jedoch im NT ihre Umpolung auf das ethische Verhalten des Menschen, wie es schon die Propheten im AT gefordert hatten.

ἄκακος kommt nur Röm. 16.18 im Sinne von ‚arglos, einfältig' (also fast synonym mit *ἁπλότης*) und Hebr. 7.26 vor, wo das Wort von Christus, dem wahren Hohepriester, verwendet wird als von einem, der nichts Schlechtes tat, und somit im aktiven Sinn zu verstehen ist.

ἀμίαντος bezeichnet gerade an derselben Stelle Hebr. 7.26 dann eher die passive Beschaffenheit im Sinne allgemeiner sittlich-religiöser Unbeflecktheit und Reinheit, während das Wort Hebr. 13.4 speziell die geschlechtliche Unberührtheit meint. Jak. 1.27 bezieht es sich auf die sittlich-religiöse Reinheit der Gottesverehrung (in Verbindung mit *καθαρός*) und I. Pt. 1.4 auf die vollkommene Reinheit des himmlischen Erbes.

καθαρός ist von diesen Begriffen im Neuen Testament am häufigsten, nämlich 25mal vertreten. Angesichts dieser Tatsache ist es nicht verwunderlich, dass wir auch das gesamte Bedeutungs-Spektrum dieses Begriffs vorfinden, nämlich den Aspekt der ursprünglichen profan-physischen Reinheit (so etwa Mt. 27.59 und Apg. 15.6), aber auch denjenigen des kultischen Reinseins (z.B. Joh. 13.10f., Apg. 20.26, Hebr. 10.22), besonders aber die Dimension der religiös-sittlichen Reinheit, wie sie Mt. 5.8, I. Tim. 1.5, II. Tim. 2.22, I. Pt. 1.22 mit dem Ausdruck *καθαρὸς τῇ καρδίᾳ* bzw. *καρδίᾳ καθαρός* bezeichnet wird.

In diesem letztgenannten Sinne wird der Begriff auch von Hermas verwendet.

anderen Worten: auch hier wird *μετάνοια* nicht als zeitlich begrenzter Vorgang verstanden, sondern als lebenslange Aufgabe des Christen, einen den 12 Mandata gemässen Wandel zu führen. Das ist aber etwas wesentlich anderes als was unser Begriff ‚Busse' im Sinne der institutionalisierten Form aussagt[58].

Im gleichen Mand. XII kommt der Begriff *μετάνοια* noch zweimal vor (4.7 und 6.1), jedoch nur in dem Titel *ἄγγελος τῆς μετανοίας*, aus dem keine Qualifikation abgeleitet werden kann.

Wenden wir uns nun dem für die ganze Hermas-Schrift zentralen Mand. IV[59] zu, wo uns *μετάνοια* nicht weniger als elfmal begegnet. Es unterliegt keinem Zweifel, dass diese Stelle bei allen Forschern als Grundlage für das Verständnis des ganzen *μετάνοια*-Problems im ‚Hirten' gilt. Dabei spielte natürlich die kritische Stelle Mand. IV.3.1 die Hauptrolle, weil hier die *μετάνοια* mit der Taufe und der durch sie vermittelten *ἄφεσις* in Beziehung gebracht wird: «Von einigen Lehrern habe ich gehört, dass es keine andere *μετάνοια* gibt als jene, (die wir empfingen,) als wir ins Wasser hinabstiegen und Vergebung unserer früheren Sünden empfingen.»

Dieser Satz lässt zunächst hinsichtlich seiner Veranlassung verschiedene Deutungsmöglichkeiten zu:

a) Hermas betont, dass er seinerzeit in seiner eigenen Katechumenatszeit selber dahingehend unterwiesen wurde, es gebe nur die

---

[58] Dass Poschmann diese Dimension nicht einfach übersieht, geht daraus hervor, dass auch er davon spricht, die Aufgabe der Mandata bestehe darin, «eine Belehrung über die Pflichten des christlichen Lebens zu geben, in deren Beobachtung das *Bussleben* (vom Verf. hervorgehoben) im Gegensatz zum Sündenleben vor allem besteht» (a.a.O., S. 156). Wir meinen jedoch, dieser Aspekt werde durch sein von der späteren kirchlichen Tradition bestimmtes Vorverständnis derart dominiert, dass er im Rahmen seiner Darstellung gar nicht die gebührende Beachtung und Würdigung finden kann.

[59] Die gesamte Hermas-Literatur ist sich darüber einig, dass an dieser Stelle die für das *μετάνοια*-Verständnis im ‚Hirten' entscheidenden Aussagen zu finden seien. Auch Poschmann (a.a.O., S. 157) bestätigt dies, indem er einleitend zur Wiedergabe des Textes von Mand. IV.1.4ff. bemerkt: «Darauf stellt ihm (nl. dem Hirten) dann Hermas einige Fragen, die wegen ihrer Wichtigkeit für das Bussproblem wieder wörtlich mitgeteilt seien.» Als hätte er damit bereits zuviel gesagt, modifiziert er kurz darauf zu Beginn der Einzelerklärung dieses Abschnittes seine Feststellung durch die einschränkende Bemerkung, «dass der Hirte hier nur beiläufig von der Busse spricht» (ebd. S. 158). Man bekommt ein wenig das Gefühl, er wolle sich damit a priori gegen den allfälligen Vorwurf schützen, er lese in diese Aussagen zu viel hinein. Auf jeden Fall muten die beiden Äusserungen Poschmanns leicht widersprüchlich an, was uns veranlasst, besonders aufmerksam auf die Aussagen des Hermas zu achten.

mit der Taufe verbundene *μετάνοια*, so dass sich jetzt nach der in den Visiones empfangenen Botschaft vom neuen *μετάνοια*-Angebot Gottes her für ihn persönlich ein Zwiespalt ergab, den er aufgehellt und geklärt haben möchte.

b) Das hier zum Ausdruck kommende Anliegen wurde Hermas von aussen her aufgenötigt. Wir haben bereits darauf hingewiesen, dass nach unserer Auffassung sowohl die Mandata als auch die Similitudines durch die Verkündigung der *μετάνοια* in den Visiones sozusagen provoziert worden sind, d. h. in den Mandata versucht Hermas denjenigen Antwort zu geben, die – von seiner Botschaft angesprochen und in ihrer Bereitschaft zur *μετάνοια* geweckt – an ihn die Frage richteten, wie ein *μετάνοια*-gemässer Wandel denn konkret gestaltet sein müsse. Nun wäre es natürlich naiv anzunehmen, Hermas sei bei seiner auf Erweckung und Erneuerung der Mitchristen gerichteten Tätigkeit nur auf lauter Interesse und gutwillige Bereitschaft gestossen. Er bekam ohne Zweifel auch Widerspruch zu hören, der sich vielleicht an unserer Stelle in der Weise niederschlug, dass Hermas mit den *τινὲς διδάσκαλοι* eben diese – allgemein wohl zu Recht als ‚Rigoristen' charakterisierten – Opponenten anvisiert, ihren Einwand vorbringt und mit der ihm übertragenen Botschaft konfrontiert.

c) Es ist natürlich auch denkbar, dass die beiden angeführten Möglichkeiten gemeinsam im Spiele sind, ja wir erachten dies sogar als das Wahrscheinlichste.

Wichtiger als dieses Problem der Motivation der uns beschäftigenden Darlegungen des Hermas ist indessen die Frage nach der Bedeutung dessen, was diese über das Wesen der *μετάνοια* und über deren Verhältnis zur Taufe bzw. zu der durch sie vermittelten *ἄφεσις* aussagen.

Fassen wir zunächst den Wortlaut ins Auge, mit dem Hermas die ganze Problematik umschreibt:

Ἤκουσα, φημί, κύριε, παρά τινων διδασκάλων, ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μη ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων.

Für das Verständnis dieser Stelle als solcher wie auch für dasjenige der *μετάνοια* im ‚Hirten' schlechthin ist von ausschlaggebender Bedeutung, dass wir uns Rechenschaft zu geben suchen über die Frage, in welchem Verhältnis hier die *μετάνοια* zur Taufe gesehen wird. Bereits den Kirchenvätern ist aufgefallen, dass Hermas hier die *μετάνοια* von der durch die Taufe gewirkten *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* ab-

hebt. Worin liegt aber dieser Unterschied begründet? Clemens Alexandrinus[60] wendet diese Gegenüberstellung unter ausdrücklicher Berufung auf unsere Stelle bei Hermas mehrfach an. Nach ihm gewährt die durch die *μετάνοια* erlangte Verzeihung – *συγγνώμη* – nicht die gleiche Sicherheit wie die durch das Taufbad bewirkte *ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν*. Etwas anders setzen nach Poschmann (a.a.O., S. 161, Anm. 3) Irenäus, Origenes, Cyprian, Basilius, Chrysostomus, Ambrosius, Pacian und Augustinus den Akzent, indem sie «den Unterschied zwischen der frei geschenkten Verzeihung bei der Taufe und der mühsamen Abtragung der Schuld hervorheben». Es ist unschwer zu erkennen, dass Poschmann in dieser Deutung ein Indiz zu haben glaubt dafür, dass schon bei Hermas das spätere Bussverständnis grundgelegt sei. Ist jedoch diese Annahme auf Grund des Textes selber berechtigt?

Entscheidend für das richtige Verständnis scheint uns die Tatsache zu sein, dass an unserer Stelle *μετάνοια* und Taufe bzw. *ἄφεσις* sich nicht einfach diametral gegenüberstehen, etwa im Sinne von ‚hier *μετάνοια*' – ‚dort Taufe mit ihrer *ἄφεσις*'. So wie Hermas hier von *μετάνοια* spricht, steht diese – wie wir meinen – zur Taufe auch in einer ganz bestimmten positiven Beziehung, sagt er doch: «*ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.*» Wäre *μετάνοια* hier bereits als terminus technicus im Sinne des späteren Bussinstitutes zu verstehen, könnte Hermas nicht so formulieren. Der Wortlaut unserer Stelle legt den Schluss nahe: mit der die *ἄφεσις* vermittelnden Taufe war zur Zeit des Hermas auch *μετάνοια* verbunden. Infolgedessen ist es richtig, sowohl zwischen *μετάνοια* und *ἄφεσις* als auch zwischen Taufe und *μετάνοια* zu unterscheiden, jedoch nicht im Sinne von jeweiligen Gegensätzen. Vielmehr umfasst die Taufe im Sinne des Hermas sowohl das Element der *μετάνοια* als auch dasjenige der *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*. Wie das zu verstehen ist, können wir aus der Entgegnung des Hirten erschliessen, mit der dieser (Vers 2) auf den Einwand des Hermas wegen der Einmaligkeit der *μετάνοια* antwortet: «*Καλῶς ἤκουσας· οὕτω γὰρ ἔχει. Ἔδει γὰρ τὸν εἰληφότα ἄφεσιν ἁμαρτιῶν μηκέτι ἁμαρτάνειν, ἀλλ' ἐν ἁγνείᾳ κατοικεῖν.*» Unseres Erachtens sind die letztgenannten sechs Worte nichts anderes als eine Konkretisierung dessen, was die mit der Taufe verbundene *μετάνοια* beinhaltet und

---

[60] Strom. 2.55, 6; 58, 1, zit. bei Poschmann, a.a.O., S. 161, Anm. 3.

worin sie besteht. Dass diese Charakterisierung mit dem *μετάνοια*-Verständnis des Hermas übereinstimmt, wie es uns nun schon mehrfach begegnet ist, braucht nicht noch besonders betont zu werden. Demnach wäre also *μετάνοια* nicht als Vorbedingung für den Tauf-Empfang zu verstehen, wie dies die meisten Interpreten stillschweigend anzunehmen scheinen, sondern als der in der Taufe grundgelegte Wandel nach Gottes Willen. Damit wird aber zugleich auch klar, dass nicht der *μετάνοια* als solcher jene Einmaligkeit eignet, die offenbar zu jener Zeit nicht nur einem Hermas zu schaffen machte, sondern dass es die Unwiederholbarkeit und Einmaligkeit der Taufe war, welche auf die mit ihr verbundene, weil durch sie begründete und ermöglichte *μετάνοια* abfärbte.

Im Lichte dieser Interpretation erscheint der Einwand, den Hermas gegen die ihm zuvor vom Hirten eröffnete neue Möglichkeit der *μετάνοια* vorbringt, verständlich: «*...ὅτι ἑτέρα μετάνοια οὐκ ἔστιν εἰ μὴ ἐκείνη, ὅτε εἰς ὕδωρ κατέβημεν καὶ ἐλάβομεν ἄφεσιν ἁμαρτιῶν ἡμῶν τῶν προτέρων.*»

Der Akzent bei dem Problem, das Hermas und seine Mitchristen beschäftigte, läge dabei nicht so sehr auf der Frage, ob nach der Taufe begangene Sünden noch vergeben werden können, sondern vielmehr darauf, ob der Christ, der infolge seiner seit der Taufe begangenen Sünden die durch die Taufe ihm eröffnete *μετάνοια* als Gelegenheit und Verpflichtung zu einem Wandel in Heiligkeit verscherzte, trotz der Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit des Taufaktes nochmals eine Chance zur *μετάνοια* erhalte. Und eben dies ist es, was der Hirte bestätigt.

Nun könnte es allerdings den Anschein machen, als halte diese Interpretation dem nicht stand, was der Hirte bereits im nachfolgenden Satz ausführt. Da lesen wir nämlich: «*Οἱ γὰρ νῦν πιστεύσαντες ἢ μέλλοντες πιστεύειν μετάνοιαν ἁμαρτιῶν οὐκ ἔχουσιν, ἄφεσιν δὲ ἔχουσι τῶν προτέρων ἁμαρτιῶν αὐτῶν.*»

Wer diesen Passus mit einem kirchlich-institutionellen ‚Buss'-Vorverständnis liest, kann wohl kaum anders als ihn so zu verstehen, dass der Hirte hier von der für sündige Christen bestimmten ‚Sündenbusse' rede. Ja er wird geneigt sein, *μετάνοια ἁμαρτιῶν* und *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* als je an ihrem Ort entsprechende Parallelausdrücke zu verstehen in dem Sinne, dass der erstere sich auf die Vergebung der postbaptismalen Sünden, der andere aber auf die vor der Taufe begangenen beziehe. Mit einer derartigen Interpretation steht jedoch in Widerspruch, was der Hirte in 4.4 sagt: «*Τοῖς δὲ*

προτέροις σου παραπτώμασιν ἄφεσις ἔσται, ἐὰν τὰς ἐντολάς μου ταύτας φυλάξωσι καὶ πορευθῶσιν ἐν τῇ ἀγνότητι ταύτῃ.»

Diese Stelle zeigt deutlich, dass da, wo das Moment der Vergebung im Vordergrund steht, auch in bezug auf die *nach* der Taufe begangenen Sünden der terminus *ἄφεσις* Verwendung findet. Damit ist aber auch die durch Clem. Alex. gegebene Interpretation, auf die oben (S. 128) hingewiesen wurde, zumindest in Frage gestellt, wonach die durch *μετάνοια* gewirkte Vergebung nicht die gleiche Sicherheit vermittle wie die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, welche der Mensch durch die Taufe empfängt. Denn an dieser letztgenannten Stelle bezieht sich *ἄφεσις* ganz eindeutig nicht auf die Taufe, sondern auf das Vergebenwerden von Sünden bereits Getaufter. Wenn somit *ἄφεσις* hier wie dort im Sinne retrospektiver Aufhebung vergangener Sündenschuld für denselben Vorgang Verwendung findet, darf angenommen werden, dass andererseits auch *μετάνοια* – ob auf ein Geschehen vor oder nach der Taufe Bezug nehmend – einen analog gleichen Vorgang bezeichnet, nämlich als prospektive Gabe und Aufgabe zu gottgemässem Wandel.

Wenn nun der Hirte an der zuvor zitierten Stelle Mand. IV. 3. 3 (s. S. 129) betont, die Katechumenen und Neugetauften hätten keine *μετάνοια ἁμαρτιῶν*, sondern (nur) die *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, dann könnte diese Formulierung auf einen mit dem *μετάνοια*-Verständnis des Hermas nicht Vertrauten den Eindruck machen, als klinge schon hier der spätere Unterschied zwischen der Taufe und dem die postbaptismalen Sünden vergebenden Buss-Sakrament an. Liest man jedoch diese Stelle im Kontext mit den übrigen *μετάνοια*-Aussagen im ‚Hirten', legt sich folgender Schluss nahe:

Mit der *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* und der *μετάνοια ἁμαρτιῶν* meint Hermas im Grunde genommen zwar nicht einfach dasselbe, aber doch etwas Analoges auf einer je anderen Ebene. Denn durch die mit der Taufe verbundene *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* wird die als *μετάνοια* bezeichnete christliche Existenzweise eröffnet, die gleichzeitig als Geschenk, aber auch als Aufgabe verstanden werden will. Nun ist Hermas in seinem persönlichen Leben als Getaufter eines Tages zur Erkenntnis gelangt, dass er wie so viele seiner Mitchristen gerade dieser existentiell-verpflichtenden Dimension des Christseins bisher in keiner Weise die nötige Beachtung geschenkt habe. Er ist zutiefst beunruhigt ob des Gedankens, er habe sich damit ein nicht wieder gutzumachendes Versäumnis zuschulden kommen lassen. Die ihm in dieser verzweifelten Situation zuteilwerdende Botschaft

von der *μετάνοια* als der von Gott geschenkten Möglichkeit eines Neuanfangs und eines Ernstmachens mit dem Christsein empfindet er als die ihm neu eröffnete Gelegenheit zur christlichen Existenzweise. Zwar kann es sich dabei natürlich nicht nochmals um die bereits in der Taufe empfangene *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* handeln. Aber insofern ein sündig gewordener Getaufter auf Grund der von Hermas proklamierten *μετάνοια* von seinen postbaptismalen Sünden sich lossagt und zu einem Leben nach Gottes Geboten entschlossen ist, erfährt auch er faktisch eine *ἄφεσις ἁμαρτιῶν*, so dass Hermas durchaus berechtigt ist, von einer *μετάνοια ἁμαρτιῶν* zu reden. Er darf dies umso eher tun, als ja die *μετάνοια*-Existenz des Christen wesentlich die dauernde und immer neue Abkehr vom Bösen voraussetzt und in sich schliesst.

Man wird also sagen dürfen: der Katechumene, der die Taufe und die damit verbundene *ἄφεσις ἁμαρτιῶν* empfängt, und der Christ, der die ihm von Gott geschenkte Möglichkeit zur *μετάνοια* ergreift, stehen demnach hinsichtlich ihrer Verantwortung vor Gott in bezug auf die künftige Verwirklichung ihres Christseins im Sinne einer *μετάνοια*-gemässen Existenz an je ihrem besonderen Ort auf derselben Linie.

3.4.2. μετανοεῖν in den Mandata. Nachdem wir den Befund hinsichtlich der *μετάνοια*-Aussagen im zweiten Teil des ‚Hirten' dargestellt haben, gilt es die ebenfalls 15 Stellen im einzelnen zu prüfen, an denen das Verb *μετανοεῖν* verwendet wird. Dabei fällt auf, dass mehr als die Hälfte auch dieser Stellen, nämlich deren 9 (beim entsprechenden Substantiv waren es sogar 11 von 15) in Mand. IV sich finden[61]. Karpp (a.a.O., S. 52ff.) zitiert denn auch ausschliesslich Belegstellen aus Mand. IV, woraus der voreilige Schluss gezogen werden könnte, die übrigen 6 Stellen (Mand. V.1.7; IX.6; X.2.4; XI.4; XII.3.3; 6.1) seien für die Interpretation des *μετάνοια*-Problems im ‚Hirten' ohne besonderen Belang. Bei näherem Zusehen wird jedoch ersichtlich, dass dem nicht so ist.

Wenden wir uns nun aber vorerst dem in sich geschlossenen Gedankengang von Mand. IV zu, wo das Wesen des *μετανοεῖν* sehr spezifisch auf dem Hintergrund der Absage an ehebrecherisches Treiben der Frau zur Darstellung gelangt. Dabei sei vorweg darauf hingewiesen, dass im Zusammenhang mit dem als *μετανοεῖν* bezeichneten

---

[61] Mand. IV.1.5, 7, 8, 9; 3.6 je einmal, in 2.2 viermal.

Geschehen nirgends die Kirche oder deren Amtsträger als für die *μετάνοια* zuständige Instanz irgendwie in Erscheinung treten.

Was ergeben nun die 9 Stellen in Mand. IV hinsichtlich dessen, was *μετανοεῖν* hier bedeutet?

In *Mand. IV.1.5* steht das ‚Beharren in der Sünde des Ehebruchs' parallel zum ‚Nicht-*μετανοεῖν*' der Frau, doch würde man diese Stelle wohl überinterpretieren, wenn man aus dem Beharren in der Sünde schliessen wollte, das *μετανοεῖν* wäre ebenfalls als ein in der Zeit dauernder Akt zu verstehen. Hier ist ebensogut ein *μετανοεῖν* im Sinne momentaner Bekehrung bzw. Abkehr von bisheriger Sünde denkbar.

Ähnlich verhält es sich in *Mand. IV.1.7.* Auch hier könnte das *μετανοεῖν* vor allem jene entscheidende Wendung in der Haltung der Ehebrecherin bedeuten, welche den Bruch mit der sündigen Vergangenheit manifestiert. Es ist jedoch anzunehmen, dass das *θελήσῃ ἐπὶ τὸν ἑαυτῆς ἄνδρα ὑποστρέψαι* als wesentliche Komponente im Sinne zukunftsgerichteter Neuorientierung dem *μετανοεῖν* schon inhärent ist.

In mehrfacher Hinsicht aufschlussreich ist sodann *Mand. IV.1.8.* Vor allem erscheint hier die Frage des christlichen Verhaltens gegenüber dem Ehebrecher als signifikante Situation und also geradezu als Testfall für das *μετάνοια*-Problem überhaupt. Das ist offenbar auch der Grund dafür, dass sich an die spezifischen Erörterungen auch der generalisierende Satz anschliesst *δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα καὶ μετανοοῦντα, μὴ ἐπὶ πολὺ δέ.* Ob dieser allgemein gehaltene Grundsatz – wie Dibelius (a.a.O., S. 506) anzunehmen scheint – als Verallgemeinerung nur im Bereich der Ehe und des gegenseitigen Verhältnisses der Ehegatten zu verstehen ist oder ob es sich dabei – wie Poschmann (a.a.O., S. 158) behauptet – um einen ins Allgemeine gewendeten Grundsatz handelt in dem Sinne, «dass, weil es eine Busse gibt, der Sünder, der Busse tut, wieder aufzunehmen ist», kann wohl kaum schlüssig entschieden werden. Aus der Sicht der viel späteren Buss-Theologie mag Poschmann im Recht sein. Er glaubt zwar seine Auffassung auch damit begründen zu können, dass er darauf hinweist, es heisse – nachdem vorher stets von der ehebrecherischen Frau die Rede war – nun in der Begründung des Verbotes einer Wiederverheiratung plötzlich maskulinisch *δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα.* Aus diesem Grunde stellt er die Erörterung über die Bedeutung des *παραδεχθῆναι* an dieser Stelle auch zurück,

um sie dann in seine Ausführungen über den «kirchlichen Charakter der Busse» miteinzubeziehen (a. a. O., S. 189ff.). Indem Poschmann diese «einzige Stelle, die direkt von einer ‚Wiederaufnahme' spricht» (ebd. S. 193) in diesen gedanklichen Zusammenhang bringt und in fast suggestiver Weise sofort beifügt: «Dort wird beiläufig erwähnt, dass der Sünder, wenn er Busse tut, wiederaufgenommen werden müsse», muss sie ihm schliesslich fast zwangsläufig ein Indiz liefern dafür, dass die Kirche bereits zur Zeit des Hermas die Rekonziliation gekannt und praktiziert habe, was aber eine Exkommunikation bedinge, die somit ebenfalls impliziert und von den Turmallegorien sowohl in Vis. III als auch in Sim. IX vorausgesetzt sei.

Dass aber trotzdem eher der Meinung von Dibelius (s. o.) beizupflichten ist, scheint uns aus der Tatsache hervorzugehen, dass der Gedankengang unseres Abschnittes nach dem von Poschmann sehr extensiv gedeuteten Vers 8 schon zwei Sätze später ganz eindeutig wieder auf die besondere Situation der Ehe bezogen ist mit der überraschenden Präzisierung, das dargelegte Verfahren habe sowohl für die Frau als auch für den Mann Geltung (Vers 9). Da auch im nachfolgenden Vers nochmals Mann wie Frau im Hinblick auf das Verbot einer Wiederverheiratung nach erfolgter Trennung vom ungetreuen Partner angesprochen werden, erhöht sich u. E. die Wahrscheinlichkeit, dass die fragliche generalisierende Formulierung *δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα* wenigstens im Sinne des Hermas ihre Gültigkeit nur in dem speziell anvisierten Bereich der Ehe habe und das Maskulinum hier nach griechischem Sprachgebrauch verwendet wird, weil es gleichermassen von Mann und Frau gemeint ist[62].

Die Frage, wie die vorliegende Generalisierung zu verstehen sei, ist jedoch nicht der einzige beachtenswerte Aspekt unserer Stelle. Zunächst ist unverkennbar, dass das Verhalten, das hier von einem Ehepartner dem Ehebrecher gegenüber gefordert wird, wie von ferne inspiriert erscheint von den entsprechenden Gedankengängen eines Apostels Paulus in Eph. 5 über das Verhalten der Ehe-

---

[62] Vgl. R. Kühner/B. Gerth, «Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache» (Bd. I der Satzlehre), Darmstadt 1963 (S. 77). Hier steht als die in unserem Fall sinngemäss anzuwendende Regel: «...bei Personennamen von verschiedenem Geschlechte überwiegt das Maskulinum.» Als Beispiel wird der Satz angeführt «*Ὡς εἶδε πατέρα τε καὶ μητέρα καὶ τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα αἰχμαλώτους γεγενημένους, ἐδάκρυσεν*». X. Cy. 3.1, 7.

gatten zueinander analog zum Verhältnis von Christus zu seiner Kirche. Nur in diesem Verstehenshorizont – so will uns scheinen – sind sowohl die Forderung nach einer Trennung vom ehebrecherischen Partner als auch das Verbot einer Wiederverheiratung des ,unschuldigen' Teiles sinnvoll. Beide Postulate sind offensichtlich bussdisziplinäre Momente, die jedoch in ihrer ganz bestimmten soziologischen Situation – nämlich der noch kleinen Christengemeinde in einer überwiegenden heidnischen Umwelt – zu sehen sind. Poschmann schenkt diesem Aspekt sozusagen keine Beachtung, was die Gültigkeit seiner Interpretation stark beschneidet.

Nach diesem sachbedingten Exkurs wollen wir den Passus, der uns schon mehrfach beschäftigt hat – *δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα καὶ μετανοοῦντα, μὴ ἐπὶ πολὺ δέ* – auch im eigentlichen Zusammenhang unserer Untersuchung kurz betrachten. Dabei fällt vor allem auf, dass der Akt des *μετανοεῖν* hier im Moment der Annahme des *μετάνοια*-willigen Sünders offenbar als in der Gegenwart und wohl über den Zeitpunkt seiner Annahme hinaus andauernd gedacht ist, im Gegensatz zum Sündigen, das – übereinstimmend mit dem in der Schrift durchgehend vertretenen Standpunkt – perfektisch als abgeschlossen zu gelten hat.

Wenden wir uns nun der Stelle *Mand.IV.1.9* zu, wo das ,Nicht-*μετανοεῖν*' – analog wie in 1.5 s.o. – einfach die Weigerung bedeutet, die entscheidende Wendung zu vollziehen. Immerhin bezieht sich das Objekt dieses *μετανοεῖν* jetzt nicht ausschliesslich auf Ehebruch, sondern ausdrücklich auch auf den Rückfall des Partners ins Heidentum. Dibelius denkt hier wohl nicht zu Unrecht an eine spätere Interpolation, was jedoch nur unsere vorhin geäusserte Ansicht bestätigen würde, dass hier ursprünglich wirklich *nur* das Problem ,Christ und Ehebruch' im Zentrum der Erörterung stand.

In *Mand.IV.2.2*, wo *μετανοεῖν* gleich viermal vorkommt, sagt der Hirt, er sei über die *μετάνοια* gesetzt, *καὶ πᾶσιν τοῖς μετανοοῦσιν σύνεσιν δίδωμι.* Zweimal folgt dann sozusagen die ,Gleichung': *τὸ μετανοῆσαι σύνεσίς ἐστιν.* Auf diese Formulierung haben wir bereits oben (s. IKZ 64, 3/1974, S. 200) kurz hingewiesen, indem wir betonten, *μετάνοια* meine hier nicht nur (retrospektive) Sündeneinsicht, sondern ebensosehr auch (prospektive) Gehorsams-Einsicht.

In welchem Verhältnis stehen nach Meinung des Hermas die beiden Begriffsinhalte von *μετάνοια* und *σύνεσις*? Sind sie identisch, gegensätzlich oder komplementär?

Etymologisch betrachtet bezeichnen beide Begriffe Funktionen des menschlichen Geistes entsprechend den ihnen zugrunde liegenden Verben *νοεῖν* bzw. *συνιέναι*. Knorz [63], der beiden Begriffen je einen besonderen Abschnitt widmet, jedoch auf deren gegenseitiges Verhältnis nicht eingeht, leitet immerhin von der Erörterung dessen, was *σύνεσις* sei, zu den Darlegungen hinsichtlich des *νοεῖν* über mit dem Satz: «Der Mensch, der keine *σύνεσις* hat, kann auch nicht verstehen (*νοεῖν*)» (ebd. S. 19), was er mit Hinweis auf eine ganze Reihe von Stellen im ‚Hirten' belegt [64]. Demnach ist *σύνεσις* im Sinne des Hermas die Voraussetzung für das *νοεῖν*. Knorz nennt sie «eine Einsicht in göttliche Geheimnisse, die dem Gläubigen von Gott oder einem Engel gegeben wird» (ebd. S. 18), während er das *νοεῖν* als «Verstehen göttlicher Geheimnisse» (ebd. S. 20) auf Grund von Sim. V.4.2 definiert. Die *σύνεσις* ist also auf das *νοεῖν* hin angelegt, ebenso nun aber auch auf das *μετανοεῖν*, wie Mand. IV.2.2 zeigt. Hier belegt der Hirt gegenüber Hermas die Behauptung, das *μετανοεῖν* sei eine *μεγάλη σύνεσις* mit den Worten: «*συνίει γὰρ ὁ ἁμαρτήσας, ὅτι πεποίηκεν τὸ πονηρὸν ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου, καὶ ἀναβαίνει ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτοῦ ἡ πρᾶξις, ἣν ἔπραξεν, καὶ μετανοεῖ καὶ οὐκέτι ἐργάζεται τὸ πονηρόν, ἀλλὰ τὸ ἀγαθὸν πολυτελῶς ἐργάζεται*...» Mit anderen Worten: wo *μετάνοια* geschieht, manifestiert sich die von Gott gegebene *σύνεσις*. *μετάνοια* ist nur dort möglich, wo auf seiten des Menschen die *σύνεσις* die entsprechende Disposition schuf. Gerade aus der zitierten Stelle geht deutlich hervor, dass *συνιέναι* und *μετανοεῖν* zwar nicht identisch sind, dass sie aber ineinandergreifen dergestalt, dass das *συνιέναι* – an sich zwar das fundamentale Erkennen des Guten wie des Bösen umfassend – hier vorwiegend retrospektiv angewendet wird, während das *μετανοεῖν* dann sozusagen die ‚geistige Umschaltung' auf das zu vollbringende Gute meint und somit betont zukunftgerichteten Charakter hat.

Um *σύνεσις* kann man Gott bitten (so z.B. Sim. V.4.3ff.; IX.2.6), nicht aber direkt um *μετάνοια*.

---

[63] A.a.O., S. 15. Knorz geht es «um die Beziehung, in der die übrigen eine geistige Funktion des Menschen aussagenden Begriffe zum Geist stehen». Er untersucht die Aussagen über *σύνεσις* (a), *νοῦς* (b), *διάνοια* (c), *γνῶσις* (d), *συνείδησις* (e) und *ζωή* (f).

[64] So Vis. III.6.5; Mand. IV.2.1; X.1.2,3; XII.4.2; Sim. IX.2.6; 14.4. Ferner weist Knorz auf die Stelle Mand. X.2.1 hin, wo *ἀνόητος* gleichbedeutend mit *ἀσύνετος* erscheint.

Schuld an der Tatsache, dass viele Menschen keine *σύνεσις* haben, also *ἀσύνετος* sind, ist die *διψυχία* (Vis.III.10.9: «*αἱ διψυχίαι ὑμῶν ἀσυνέτους ὑμᾶς ποιοῦσιν καὶ τὸ μὴ ἔχειν τὴν καρδίαν ὑμῶν πρὸς τὸν κύριον*», also eine in der Zwiespältigkeit des Herzens und Geistes gründende Unentschlossenheit (Dipsychie), welche nach Knorz (a.a.O., S.15, Anm.1) in 3 ‚Stärkegraden' im ‚Hirten' sich findet[65].

Wenden wir uns jetzt noch kurz jenen 7 Stellen ausserhalb von Mand.IV zu, von denen die 4 erstgenannten bei Karpp unberücksichtigt bleiben, weil er sie vermutlich für nicht besonders signifikant hält:

In *Mand.V*, das die Enthaltung vom Jähzorn gebietet, wird dem Hermas und den Seinen für den Fall, dass sie sich nicht vor der *ὀξυχολία* hüten, der Verlust jeglicher Hoffnung angedroht (1.7). Das *μετανοεῖν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας* und der Beistand des Hirten werden aber bewirken, dass sie sich davor bewahren. Das bedeutet aber wohl zugleich auch, dass den *μετανοοῦντες* die Hoffnung dank ihrer *μετάνοια* erhalten bleibt.

In *Mand.IX.6* wird vom *δίψυχος ἀνήρ* gesagt: «*ἐὰν μὴ μετανοήσῃ, δυσκόλως σωθήσεται*», was indirekt besagt, das *μετανοεῖν* entscheide wesentlich über die künftige Erlösung, also das Erlangen des verheissenen göttlichen Heiles.

Mand.X.2.3 ist die Rede davon, dass die über den Jähzornigen kommende Trauer, vor der in diesem Gebot zwar grundsätzlich gewarnt wird, den Betroffenen zum *μετανοεῖν* bewegen könne, sofern dieser der Trauer über das begangene Böse Raum gebe. Im folgenden *Vers 4* wird dann von der Trauer sogar gesagt, dass sie das Heil zu bringen scheine, weil sie zum *μετανοεῖν* über das begangene Böse führe. Auch hier ist das auf die Zukunft gerichtete

---

[65] Nach Sim.VIII.8.1, 3 und Vis.III.6.5 sind diejenigen Gläubigen *δίψυχος*, die Gott im Munde führen, aber nicht im Herzen tragen. Nach Sim.VIII.9.1, 4; 10.1, 2; IX.20 sind es die zwischen Gott und ihren weltlichen Geschäften Schwankenden, besonders die nach Reichtum trachtenden. Knorz nennt diese die «harmlose» Form. Prinzipieller Natur ist sodann der Zweifel an der Wahrheit des christlichen Glaubens (Vis.III.7.1) und an der göttlichen Offenbarung (Vis.III.3.4). Ein solcher *δίψυχος* nähert sich dem Leugner und Abtrünnigen und erleidet dasselbe Schicksal wie dieser (Vis.III.7.1).

In Mand.IX und X schliesslich erscheint die *διψυχία* einfach als ‚Lauheit'.

Moment des *μετανοεῖν* unverkennbar, weil es nach 3.1.4 zu jener *ἱλαρότης* befähigt, aus der heraus das Tun des Guten geschieht[66].

Auf *Mand.XI.4* wurde bereits zu Beginn dieses Hauptteils (IKZ 1974, 3, S. 193) hingewiesen als auf eine jener beiden einzigen Stellen im ‚Hirten', an denen *μετανοεῖν* in der negativen Bedeutung ‚den Sinn ändern' verwendet wird. Für den uns hier beschäftigenden Zusammenhang fällt sie darum ausser Betracht.

Interessant ist dagegen *Mand.XII.3.3,* wo der Hirt dem Hermas in Aussicht stellt: *«εὑρήσεις γὰρ χάριν ἐν τοῖς μέλλουσι μετανοεῖν καὶ πεισθήσονταί σου τοῖς ῥήμασιν»*. Denn hier stellt sich sofort die Frage: Wie kommen Christen, denen Hermas diese Gebote ja erst bekanntmachen soll, dazu, bereits den Willen zum *μετανοεῖν* zu haben? Die *μετάνοια* – so haben wir bereits wiederholt betont – muss doch durch die dem Hermas aufgetragene Botschaft überhaupt erst geweckt werden. Hier kann es u.E. nur *eine* Antwort auf diese Frage geben: diejenigen, von denen hier als den *μέλλουσι μετανοεῖν* die Rede ist, waren bereits Hörer der Visiones, warten aber seither auf die konkreten Anweisungen über das mit ihrem *μετανοεῖν* einzuleitende neue Leben. Dieser Passus bestätigt nicht nur die Richtigkeit dessen, was wir einleitend zum Verhältnis von Visiones und Mandata ausführten, sondern darf als weiteres Indiz betrachtet werden dafür, dass *μετάνοια* im ‚Hirten' entscheidend als ein der Zukunft zugewandtes Tun zu verstehen ist.

Was schliesslich *Mand.XII.6.1* anbelangt, so bezeugt hier der *ἄγγελος τῆς μετανοίας*, der Zweck seines Gesandtseins bestehe darin, bei den *μετανοοῦντες* zu sein und sie im Glauben zu stärken[67]. Mit der Hilfe des *ἄγγελος τῆς μετανοίας* erwächst aus dem *μετανοεῖν* sozusagen als erste Frucht der erstarkte Glaube an Gott, indem die *μετανοοῦντες* erfahren, dass Gott ihre Sünden vergeben hat und ihnen die Kraft verleiht, der Werke des Teufels

---

[66] Nach Dibelius, a.a.O., S. 534 z. St., «gehört die Erwähnung von Busse und Rettung gar nicht in den Stoffkreis hinein», vielmehr habe der Verfasser dadurch «den ausserchristlichen Stoff auf diese Weise in die jüdisch-christliche Gedankenwelt» eingefügt. Dieser Sachverhalt spricht aber gerade für das Spezifische des *μετάνοια*-Gedankens bei Hermas.

[67] Ähnlich sagt der Hirt Sim. VI.3.6 von denen, welche vom *ἄγγελος τῆς τιμωρίας* gezüchtigt wurden, *«ἐμοὶ παραδίδονται εἰς ἀγαθὴν παιδείαν καὶ ἰσχυροποιοῦνται ἐν τῇ πίστει τοῦ κυρίου καὶ τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῶν δουλεύουσι τῷ κυρίῳ ἐν καθαρᾷ καρδίᾳ ·ὅταν οὖν μετανοήσωσιν .....»*.

Hier scheint das *ἰσχυροποιεῖν* dem *μετανοεῖν* voranzugehen.

Herr zu werden, *«ἐὰν ἐπιστραφῆτε πρὸς τὸν κύριον ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν καὶ ἐργάσησθε τὴν δικαιοσύνην τὰς λοιπὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ὑμῶν καὶ δουλεύσητε αὐτῷ ὀρθῶς κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ»*.

Wir meinen, gerade dieser Satz sei eine sehr konkrete Entfaltung dessen, was *μετάνοια* besonders in den Mandata bedeutet, und ein Beweis dafür, dass das, was hier anvisiert ist, weder mit dem traditionell-institutionalisierten Begriff ‚Busse' noch mit dem Ausdruck ‚Umkehr' adäquat wiedergegeben werden könne, zumal das *ἐπιστρέφειν* hier ganz deutlich als *ein* Aspekt des *μετανοεῖν* neben anderen genannt wird. (Fortsetzung folgt)

Kirchliche Chronik

Altkatholische Bischofsweihe in Wien. Am 12. April 1975 wurde in der St.-Salvator-Kirche Nikolaus Hummel (50) zum neuen Bischof der Altkatholischen Kirche Österreichs geweiht. Eine ausserordentliche Bistumssynode hatte ihn am 23. November 1974 als Nachfolger des 1972 verstorbenen Bischofs Dr. Stefan Török gewählt. Hauptkonsekrator war Erzbischof Marinus Kok (Utrecht), assistiert von den Mitkonsekratoren Weihbischof Ludwig Paulitschke (Linz), Bischof emer. Dr. Urs Küry (Basel) und Bischof Léon Gauthier (Bern). Der Weihehandlung wie auch dem anschliessenden Empfang im Rittersaal des alten Rathauses wohnten zahlreiche offizielle Repräsentanten aus Ökumene und Staat bei, so Metropolit Dr. Ch. Tsiter als Vertreter des Ökumenischen Patriarchen. Ferner waren Geistliche der Anglikanischen, der Russisch-, Bulgarisch- und Rumänischorthodoxen Kirche, der römisch-katholischen, Armenischen, der Evangelischen A.B. und H.B. sowie der Methodisten-Kirche zugegen. Die beiden Theologischen Fakultäten der Universität Wien hatten ebenso Vertreter delegiert wie die österreichische Bundesregierung und die Wiener Stadtbehörden[1].

101. Erzbischof von Canterbury inthronisiert. Am 24. Januar 1975 wurde der bisherige Erzbischof von York, Dr. Donald Coggan, in der Kathedrale von Canterbury als neuer Primas der anglikanischen Kirchengemeinschaft in sein Amt eingesetzt, nachdem sein Vorgänger Dr. Michael Ramsey auf den 15. November 1974 – seinen 70. Geburtstag – demissioniert hatte. Zwar hatte Dr. D. Coggan bereits am 5. Dezember die Amtsgeschäfte offiziell übernommen. Fast gleichzeitig hatte das englische Unterhaus mit 145 gegen 45 Stimmen eine Gesetzesvorlage gutgeheissen, wonach die seit der Reformationszeit vom Parlament ausgeübte Kontrolle über Lehr- und Kultusfragen nunmehr der Kirche, d.h. der erst vor wenigen Jahren konstituierten Generalsynode, übertragen wird, allerdings mit folgenden drei Einschränkungen: 1. Änderungen können nur mit einer Zweidrittels-Mehrheit Rechtskraft erlangen; 2. unzulässig ist alles, was im Widerspruch zur Lehre der Kirche von England steht; 3. das Book of Common Prayer von 1662 bleibt in möglichem Gebrauch. Der Entscheid über die Frage, welches Eucharistie-Formular in einer Gemeinde zu verwenden sei, ist im Einvernehmen mit dem Kirchgemeinderat (parish council) zu treffen. Gehen hierüber die Meinungen auseinander, so ist dem Gebetbuch von 1662 der Vorzug zu geben.

So konnte es nicht überraschen, dass auch der Inthronisations-Ritus sich zwei bedeutsame, den veränderten kirchlichen Verhältnissen gemässe Neuerungen gefallen lassen musste: einmal wurde der zu Inthronisierende

---

[1] Altkatholische Kirchenzeitung Nr. 12, Dez. 1974, Nr. 4, April, Nr. 5, Mai 1975; AKID (erscheint nach mehrjährigem Unterbruch seit März 1975 wieder) Nr. 173 vom 20. März, Nr. 174 vom 20. April 1975; Christkatholisches Kirchenblatt Nr. 9, 10. Mai 1975.

beim Betreten des Chores durch die Vertreter der anderen Konfessionen mit den Worten begrüsst: «Sehr geliebter Bruder in Christo! Wir grüssen Dich im Namen des Herrn und bitten darum, dass Dein Dienst reich gesegnet werde.» Hierauf las der Moderator der (presbyterianischen) Kirche Schottlands die Lektion Eph.6.10–20, worauf der Erwählte das Gebet um Einheit rezitierte, das in den abendländisch-katholischen Liturgien unmittelbar vor der Kommunion gebetet wird. Nachdem der neue Erzbischof vor dem Hauptaltar angekommen war, entboten ihm die Primas und Metropoliten der anglikanischen Kirchengemeinschaft ihren Willkomm mit den Worten: «Wir freuen uns, Dich im Namen der anglikanischen Kirchengemeinschaft zu grüssen, und bitten darum, dass unter Deiner Leitung unsere Familie von Kirchen Gott und den Menschen dienen möge.»

Hierauf folgten nacheinander die beiden Inthronisationen: vorerst diejenige als Erzbischof von Canterbury, wozu ihm das Brustkreuz überreicht und hierauf die Ernennungsurkunde der Königin verlesen wurde, ehe er zu seinem Thron geleitet wurde, wo der Bischof von London als Doyen der Bischöfe ihm den Segen spendete. Nunmehr wurde der Erzbischof zur zweiten Inthronisation zum Eingang des Chors geleitet, wo man zu diesem Zweck den ehrwürdigen Marmorthron des hl. Augustin (angeblich aus dem 7.Jh. stammend) hergerichtet hatte als Sitz des Primas der Mutterkirche von England und somit zugleich Thron des Oberhirten der ganzen anglikanischen Kirchengemeinschaft. – Auch dieser Akt erfolgte unter einem neuen charakteristischen Zeichen: Es war der Erzbischof von Kenia, ein Afrikaner, der dem neuen Primas den Segen erteilte und so die Weltweite dieses Amtes und der ihm anvertrauten Kirche dokumentierte. – Nachdem der Kathedralchor das Te Deum von B.Britten zu Gehör gebracht hatte, wandte sich der neue Erzbischof mit einer Ansprache an die über 3000 zählende Gemeinde, in welcher er vor allem auf zwei ihm besonders am Herzen liegende Probleme zu sprechen kam: die Notwendigkeit vermehrter Priesterberufungen und die Einheit der Christen. Im Gegensatz zu seinem Vorgänger gilt Dr. Coggan als betont «Evangelikaler». Der Tag seiner Inthronisation war nicht nur der vorletzte Tag der ökumenischen «Gebetswoche für die Einheit», sondern zugleich der 19. Jahrestag seiner Bischofsweihe.

Als Vertreter der Utrechter Union der altkatholischen Kirchen nahm deren Primas, Mgr. M. Kok (Utrecht) an der Inthronisation teil. – Die römisch-katholische Kirche war durch den apostolischen Nuntius in England sowie durch die Kardinäle Suenens (Belgien) und Marty (Frankreich) sowie durch den Präsidenten des Sekretariates für die Einheit, Kardinal Jan Willebrands (Rom) vertreten, letzterer als persönlicher Delegierter des Papstes[2]. *-hf-*

---

[2] «Church Times» vom 31. Januar 1975; Altkatholische Kirchenzeitung vom März 1975; Irénikon XLVIII, 1/1975; De Oud-Katholiek vom 22. März 1975.

Bibliographie

Berichtigung

In der Anzeige des Buches von Solschenizyn in IKZ 64/4 (1974) ist auf S. 252, rechte Spalte Zeile 24 das Wort «nicht» ausgefallen. Es ist also zu lesen: «... wenn (der Patriarch) sich auf einen *Modus vivendi* einlässt, der gewiss auch den Vorstellungen der orthodoxen Kirche von den Aufgaben der Kirche in der Öffentlichkeit *nicht* entspricht, der ihr aber bisher wenigstens ein bescheidenes, in manchem sicherlich fiktives Überleben ermöglicht hat.»

Rudolf Urban: Die Tschechoslowakische Hussitische Kirche. Marburg/Lahn 1973. J. G. Herder-Institut. VIII, 327 S., 4 Karten, 3 Bildtafeln. (Marburger Ostforschungen ..., hrsg. von *Richard Breyer*, Band 34.)

Seit den Zeiten von *Johannes Hus* machte sich im böhmisch-mährischen Raume religiöse Unruhe und Auflehnung gegen die römisch-katholische Kirche geltend. Sie konnte schliesslich durch die Schlacht am Weissen Berge 1620 zurückgedrängt werden und mochte Anfang des 20. Jhs. erloschen scheinen. Sobald aber die Tschechoslowakei im Herbst 1918 ihre Unabhängigkeit erlangt hatte, brach die reformatorische Bewegung, getragen von Kreisen der Geistlichkeit, erneut hervor – um wieder deutlich zu machen, was man auch andernorts an gewaltsam unterdrückten Glaubensbewegungen (etwa den Albigensern oder den Wiedertäufern) beobachten konnte: einmal unterdrückt, konnten sie nicht mehr für ein ganzes Volk zum Leben erweckt werden. So blieb denn die Tschechoslowakische Nationalkirche oder die Tschechoslowakische Hussitische Kirche, wie sie sich seit 1971 nennt, auf Teile des tschechischen Volkes beschränkt. Schon bei den Slowaken konnte sie nicht wirklich Fuss fassen. An der Tatsache, dass sie gerade im tschechisch-deutschen Grenzgebiet besonders zahlreiche Anhänger fand, liess sich ablesen, dass auch Elemente nationalen Gegensatzes eine nicht unwesentliche Rolle spielten.

So hatte denn die Kirche, die immerhin fast eine Million Anhänger finden konnte, auch längere Jahre um ihre Identität zu kämpfen. Sollte sie sich – aus allslawischem Romantizismus heraus – der Orthodoxie anschliessen? Sollte sie mit den – im eigenen Lande freilich weithin deutschen – Altkatholiken zusammengehen? Sollte sie an reformatorische Kirchen Anschluss finden? Abgesehen von einem kleinen Teil ihrer Mitglieder, besonders in Mähren, die sich für die Orthodoxie entschieden und deren Schicksale der Verfasser ebenfalls bis in die Gegenwart verfolgt, ging die Kirche ihren eigenen Weg. Er führte sie zeitweise in die Nähe mancher Freikirchen oder etwa der Unitarier: in langwierigen Auseinandersetzungen, die U., der sich vor Jahrzehnten in der ersten Auflage (Leipzig 1937) mit diesen Fragen befasst hatte, anhand einer grossen Anzahl einschlägiger (aus dem Tschechischen übersetzter) Urkunden sehr geschickt klarlegt. Daneben wird die organisatorische Entwicklung, die soziale Zusammensetzung, die Werbung nach aussen hin, die schliessliche Eingliederung in die ökumenische Bewegung in ausführlichen, prägnant gefassten Abschnitten dargelegt. Auch die führenden Persönlichkeiten der Kirche werden dem Leser nähergebracht. Freilich wird das Bild der Kirche in den letzten Jahren verschwommener, da für die Zeit des Reichsprotektorats (1939–1945) offenbar nur wenige, äusserliche Nachrichten vorliegen und weil die Religionsfeindschaft des seit 1948 von den Kommunisten beherrschten Staates z. B. kirchliche Statistiken unterdrückt, kirchliche Auseinandersetzungen auf einen engen Rahmen beschränkt, wobei das

Grundübel der Kirche, ihre dauernde Bedrückung durch den Staat und die Partei, die Entfremdung ihrer Mitglieder, gerade auch der Kinder, die in den Schulen keinen Religions-Unterricht mehr erhalten, oft nur in verschleierten Worten – wenn überhaupt – zum Ausdruck gebracht werden kann. So ist die Tschechoslowakische Hussitische Kirche eigentlich stets im Schatten geblieben, viel mehr, als eine auch kirchen- und geistesgeschichtlich bedeutsame Kirche das verdient, eine Kirche, die sich in den letzten Jahren unter der Leitung ihres 4. Patriarchen Dr. *Miroslav Novák* (seit 1961) dem Typ der reformatorischen Kirchen angeschlossen hat.

Dem Buche sind ein Anhang mit ausgewählten Urkunden, ein eingehendes Literaturverzeichnis und ein Register beigegeben. Man bedauert, dass die Zahl der Bilder so gering ist: neben den Patriarchen hätte man gern auch die führenden Theologen kennengelernt, neben der St.-Niklas-Kirche am Altstädter Ring eine Anzahl der von der Kirche selbst erbauten Kirchengebäude (Sbor), die einen dem katholischen Stil fremden Typ entwickelt haben. Auch hätte man gern auf der Karte der Pfarreien die Namen aller Gemeinden angegeben gesehen, die jetzt nur mit einem Symbol bezeichnet werden.

Auch innerhalb der altkatholischen Kirche sollte man diese gediegene Schilderung einer – wenn man so will – Schwesterkirche, die zahlenmässig grösseres Gewicht erlangte, zur Kenntnis nehmen und trotz allen theologischen Verschiedenheiten versuchen, mit ihr, wie anfangs der 1920er Jahre, in ein Gespräch zu kommen. *Bertold Spuler*

P. Chrysostomus Dahm OSB (im Auftrag der Aktivitas Ostkirchen): Millionen in Russland glauben an Gott, 2. Aufl., Jestetten/Baden 1973. Miriam-Verlag Josef Künzli. 284 S. 4°, 264 Tafeln. – DM 29.– (sFr. 35.–).

Es besteht kein Zweifel daran und muss in jeder Übersicht über die orthodoxen Kirchen immer wieder betont werden, dass sich die wahre Lage der Religionsgemeinschaften im Rätebunde nur schwer übersehen lässt. Die amtlichen Nachrichten darüber enthalten nur Äusserlichkeiten. Die wenigen geöffneten Kirchen geben bei Gottesdiensten an hohen Feiertagen zwar nicht selten ein eindrucksvolles, aber kein repräsentatives Bild. Nur dann und wann erklingen aus dem Rätebunde Stimmen, die von der wahren Lage, von der wirklichen Stimmung der Gläubigen zu künden scheinen. Auch sie können hinsichtlich ihrer Tragweite nicht abgemessen werden, sosehr auch die hier vorgebrachten Anliegen der allgemeinen Religionspolitik des Staates und der Partei zu entsprechen scheinen. Unter diesen Umständen ist die systematische Zusammenstellung solcher inoffizieller Nachrichten von hohem Werte, die der Verfasser, während des Zweiten Weltkrieges mehrere Jahre im Rätebunde stationiert (wie er selbst sagt), gesammelt und voll innerer Anteilnahme am Geschehen erläutert und kommentiert hat. Gestützt auf solche schriftliche Zeugnisse, aber auch auf die z. T. sehr eindrucksvollen, z. T. infolge der technischen Voraussetzungen unscharfen Bilder ist er bestrebt, ein Bild vom Alltagsleben vor allem der orthodoxen Kirche, aber auch der Evangeliums-Christen/Baptisten zu geben, die ihren Glauben besonders ernst nehmen und sich immer wieder dem Martyrium stellen, wenn es von ihnen gefordert wird. D. vergleicht das vielfach graue Alltagsleben dieses Staates mit der Hoffnung, die nur die religiöse Wahrheit zu geben vermag und die er allen Veranstaltungen der vom Kommunismus getragenen «Ersatz-Religion» abspricht. Aus der Summe seiner Darlegungen ergibt sich ihm die Hoffnung, dass das Christentum (und die andern Religionen) in absehbarer Zeit im Rätebunde (bzw. in Russland) wieder frei sein werden und sich so entfalten können, wie es der Auftrag des Herrn ist. – Es ist sicherlich notwendig, auf diese Stimmen zu hören, diese Abbildungen zu betrachten, um sich klarzumachen, unter welchen – in Westeuropa oder Amerika erlebnismässig nicht nachvollziehbaren – Umständen der Glaube unter kommunistischer Herrschaft (nicht nur im Rätebunde) existieren muss. Nur von da aus ist die Überzeugungskraft zu beurteilen, die das Chri-

stentum besitzen muss, um trotz all dem in den Herzen so vieler Millionen Gläubiger weiter zu leben.

Bertold Spuler

Kalendarz Katolicki 1974 (Katholischer Kalender 1974). Warschau (1973). Zaklad Wydawniczy «Odrodzenie». 278 S.

Der von der polnisch-katholischen Kirche in Polen *(Kościól Polskokatolicki w PRL)* – im Verbande der Utrechter Union der altkatholischen Kirchen – herausgegebene Kalender enthält ein eingehendes Verzeichnis der Leitung dieser Kirche und der einzelnen Dekanate, die sich weithin über das ganze Land verteilen. Es hat den Anschein, als ob die Kirche im N und NO am wenigsten verbreitet wäre; doch fehlt leider eine Karte der Pfarreien. Daran schliesst sich (S. 77–88) ein Bericht aus der Feder des Bischofs *Tadeusz R. Majewski* über die Geschichte der Kirche seit 1944 an, der wohl einmal eine Übersetzung verdiente. Anschliessend beschäftigt der Kalender sich ausführlich (S. 89–114, mit vielerlei Abbildungen) mit der schweizerischen christkatholischen Kirche, mit der «Christlichen Theologischen Akademie» in Warschau, wo die Theologen der Kirche ihre Ausbildung erfahren (mit Statistik S. 133). Ein kleines liturgisches Wörterbuch beschliesst den religiösen Teil. Ihm folgt eine eingehende Darstellung der weltlichen Entwicklung Polens seit 1944 unter vielerlei Aspekten, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. – Der Kalender stellt ein unentbehrliches Nachschlagebuch für alle dar, die im Rahmen der altkatholischen Kirchen auch der polnischen Schwesterkirche ihre Aufmerksamkeit zuwenden wollen. *Bertold Spuler*

Georg Günter Blum: Rabbula von Edessa. Der Christ, der Bischof, der Theologe. Löwen 1969. Secrétariat du Corpus SCO. X, 218 S. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Vol. 300: Subsidia, Tomus 34.)

Material über den grossen Theologen aus Edessa († 436), den Kampfgefährten des hl. Kyrill von Alexandrien, gab es dank der eifrigen Forschungs- und Editionstätigkeit einer Reihe von Ostkirchenforschern schon seit längeren Jahrzehnten. Aber die systematische Durchsicht dieses Materials zum Zwecke einer Gesamtwürdigung Rabbulas unter Einbeziehung seiner – freilich theologisch-apologetisch, nicht historisch ausgerichteten – Vita war bisher noch nicht vorgenommen worden. So stellt die Arbeit eines evangelischen Geistlichen (Elnhausen über Marburg/Lahn), ursprünglich eine bei *P. Kawerau* vorgelegte Habilitations-Schrift, einen wesentlichen Fortschritt dar, nicht nur durch ihre Thematik, sondern auch durch die gediegene Art ihrer Durchführung, die sich fortlaufend auf syrische, griechische und zeitweise auch armenische Quellen stützt und alle Sekundär-Literatur einbezieht. Blum versteht es, die Gestalt des Bischofs nicht nur in seinem Werdegang und seiner Persönlichkeit, sondern auch im Wirken in und für seine Kirche klar herauszustellen. Man erfährt von seinem geistlichen, seinem theologischen und auch seinem karitativen Einsatz, auf dem er vielfach neue Wege einschlug. Art und Weise seiner Predigt in der theologischen Auseinandersetzung um das I. Konzil von Ephesos 431 (das Rabbula vielleicht besuchte) und der folgende Versuch eines Ausgleichs zwischen Antiochien und Alexandrien werden im einzelnen ebenso dargelegt wie die Nachwirkung der Theologie Rabbulas, etwa in der Auseinandersetzung mit Ibas von Edessa und dem Nestorianismus. Dabei wird stets auf die Lage der Ostkirche im allgemeinen Bezug genommen, sodass die vorliegende Biographie uns wirklich einen bedeutsamen Ausschnitt aus der östlichen Kirchengeschichte plastisch vor Augen führt. Der Arbeit ist ein Register und ein eingehendes, leider nicht nach Kategorien gegliedertes Verzeichnis des Schrifttums beigegeben worden, das von der Belesenheit des Verfassers, aber auch der fruchtbaren Arbeit so mancher Generation von Spezialisten des östlichen Christentums Zeugnis ablegt, eines Zweiges am Baume der Kirche Jesu Christi, der leider viel zu oft übersehen und vernachlässigt wird. *Bertold Spuler*

Kurt Baier: Der Standpunkt der Moral. Eine rationale Grundlegung der Ethik. Patmos-Paperback, Düsseldorf 1974. 297 S. DM 32.–. Aus dem englischen übersetzt von Rainer von Savigny (The Moral Point of View, Cornell University Press, Ithaca and London).

Angeregt von den Umwälzungen in der modernen Gesellschaft, haben die vergangenen Jahre zahllose Beiträge zur Ethik hervorgebracht, die sich vielfach mit der Beleuchtung einzelner Problemkreise befassten, zum Teil aber auch Gesamtdarstellungen versuchten. Die dadurch ausgelösten Kontroversen enden stets bei der Aufgabe, Recht und Unrecht zu erkennen. Baier ist es aufgefallen, dass die grossen traditionellen Theorien für dieses Problem keine befriedigende Lösung anbieten können. Er möchte diese Lücke mit der vorliegenden Arbeit schliessen, und es darf vorweg gesagt werden, dass er das Problem in einleuchtender Weise löst. Wenn auch seine logischen Analysen oft recht anspruchsvoll und nicht leicht zu verfolgen sind, so beeindruckt andrerseits gerade die Fülle der subtilen Unterscheidungen der Begriffe und die Verfolgung eines Argumentes bis zur Widerlegung des letzten Einwandes. Wenn man auch manchmal die Feststellung der Ergebnisse (auch drucktechnisch) etwas prägnanter hervorgehoben wünschte, so ist sachlich die Darstellung überzeugend. Besonders kommt es Baier zustatten, dass er stets wieder beim praktischen Gebrauch eines Begriffs bzw. beim tatsächlichen Verhalten der Menschen anknüpft und so der Gefahr entgeht, sich in ein System hinein zu verlieren, das sich immer mehr von den Tatsachen entfernt.

«Man kann von Moralphilosophen lediglich erwarten, dass sie das Kalkül klarlegen, die allgemeinen Regeln feststellen und die Methoden angeben» (S. 165). Die Anwendung des Kalküls muss jeder Mensch in seinem Leben selber vornehmen. In diesem Sinne behandelt Baier die drei grundlegenden Fragen: a) Muss man tun, was recht ist, auch wenn es nicht zum eigenen Vorteil ist, und warum? b) Tut jemand das was recht ist, wenn es nicht zum eigenen Vorteil ist, und warum? c) Kann man wissen, was recht ist, und wie? Die Antwort muss bei der letzten Frage beginnen und kann etwa so zusammengefasst werden:

1. Man kann wissen, was recht ist, denn Werturteile sind verifizierbar auf Grund von Standards und Kriterien, die zwar gesichert werden müssen, was aber ebenfalls möglich ist. Es gibt eine Methode, um die beste mögliche Handlungsweise herauszufinden, nämlich den Prozess der *Erwägung*, der in zwei Stufen verläuft: a) dem Sichten aller Tatsachen, und b) dem Abwägen der Für und Wider, um jene Gründe zu finden, für die das Gewicht der Vernunft spricht. Dieser Prozess der Erwägung ist die einzig verlässliche Methode, denn jede andere – Intuition, Instinkt – könnte sich ja nur mittels Erwägung als die bessere erweisen.

2. Der theoretischen Aufgabe der Erwägung folgt die praktische Aufgabe, dem Ergebnis der erstern gemäss zu handeln. Der Mensch folgt den besten Gründen, weil er es will; sonst würde er nämlich die Erwägung gar nicht beginnen. Dass aber von einem Menschen guten Willens die moralischen Gründe als allen andern Gründen überlegen angesehen werden (insbesondere den Gründen des Eigeninteresses), das ist die Folge der Erziehung.

3. Wir sollen moralisch handeln, weil moralisch handeln heisst, dass man Regeln folgt, die dazu gedacht sind, Vorrang vor dem Eigeninteresse zu haben, immer wenn es im Interesse von jedermann gleichermassen liegt, dass jeder seinen Vorteil unberücksichtigt lässt. Die Wahrheit moralischer Gründe kann man prüfen, wenn man eine Welt, in der sie gelten, mit einer andern Welt vergleicht, wo die konträren oder kontradiktorischen Regeln eingehalten würden: Es ist vernünftig, die bessere dieser Welten als die richtige anzunehmen.

Baier befasst sich mit der philosophischen Struktur der Ethik. Er erwähnt die Religion nur am Rande (S. 130ff.) im Sinne von logischen Erwägungen zum phänomenologischen Aspekt der christlichen «Religion». Indessen sind die Vorarbeiten Baiers auch für die theologische Ethik sehr wertvoll und fruchtbar. Es ist ohne

weiteres möglich, Parallelen zu ziehen. Das Problem der Ethik heisst: Wie erkenne ich den Willen Gottes? Antwort: Durch einen Prozess der Erwägung, in dem ich die best mögliche Handlungsweise suche und in voller eigener Verantwortung zu entscheiden wage. Die Entscheidung für oder wider Gott ist dabei bereits enthalten in der Art und Weise, wie wir eine Situation betrachten und beurteilen – d.h. (in Baiers Terminologie) in unsern Grundgebenden Überzeugungen und in den Regeln der Rangordnung, die wir anwenden. Auch in theologischer Sicht ist der Prozess der Erwägung jeder andern Methode – Intuition, innere Schau – überlegen; auch hier kann man Menschen mit besonderer moralischer Begabung nur durch Erwägung prüfen und bestätigen, und zur Prüfung der Geister fordert uns 1. Joh. 4.1 ja auf.

Hansjörg Vogt

A.F.J. Klijn und G.J. Reinink: Patristic evidence for Jewish-Christian sects. E.J. Brill, Leiden 1973 (hfl. 92.–)

Seit ungefähr 25 Jahren hat das Studium des Judenchristentums einen grossen Aufschwung genommen. Allerdings sind die Daten bei den Kirchenvätern recht spärlich, und überdies ist auch das Mosaik der alten Kirche derart bunt, dass man kaum von einer mehr oder weniger einheitlichen Theologie des Judenchristentums reden kann. Deshalb ist es auch äusserst schwierig zu sagen, was Judenchristentum eigentlich ist. Man hat versucht, es zu definieren als den Ausdruck des Christentums in Gedankenformen, welche dem Spätjudentum entnommen sind. Aber damit schuf man vielleicht auch einen viel zu scharfen Kontrast zu einem davon sich unterscheidenden hellenistischen und lateinischen Christentum. Wahrscheinlich waren solche Differenzierungen damals noch gar nicht so ausgeprägt. Man hat auch spezifische Aspekte des judenchristlichen Glaubens namhaft gemacht wie etwa Widerstand gegen oder sogar Uninteressiertheit für die Lehre des Paulus, Gehorsam gegen das jüdische Gesetz, Ablehnung der Jungfrauengeburt, Praxis der Beschneidung. Die jüdischen Christen hatten auch eine abweichende Christologie: Jesus war für einige ein blosser Mensch, obschon gerechtfertigt und beispielhaft, für andere war er mehr göttlich und erschien immer wieder im Laufe der Geschichte. Die Judenchristen hatten eigene Evangelien; wir kennen dasjenige der Nazoräer, der Hebräer und der Ebioniten. Einige Zitate aus diesen Evangelien werden uns durch Kirchenväter-Schriften überliefert. Das Quellenmaterial für die Kenntnis des Judenchristentums ist leider nicht sehr zahlreich. Es gibt Apokryphen und Pseudepigraphen, die judenchristliche Elemente enthalten. Auch die Kirchenväter erwähnen gelegentlich die Judenchristen. Mit deren Zeugnissen befasst sich das Buch von Klijn und Reinink. Diese Berichte sind bisher in oft unkritischer Weise als Quelle für die Erforschung des Judenchristentums verwendet worden, ohne dass man die Interdependenz der verschiedenen Berichte berücksichtigte oder sie auf ihren historischen Wert hin prüfte. Gerade das versuchten nun Klijn und Reinink, und zwar mit interessantem Resultat.

Vorerst stellen sie fest, dass die Kirchenväter die Judenchristen in fünf Gruppen aufteilten: Kerinthianer, Ebioniten, Nazoräer, Symmachianer und Elkesaiten. Ihre Studie beginnt mit einer kritischen Evaluation der verschiedenen Berichte. Kerinthus, den moderne Schriftsteller als einen Judenchristen mit besonderem Interesse an «materialistischem Millenarismus» bezeichnet haben, soll gar kein Judenchrist gewesen sein, weil erst spätere Väter ihn als solchen betrachten. Zuerst sah man ihn als Gnostiker und kaum als Christen an. Symmachus übersetzte bekanntlich das Alte Testament ins Griechische, und sein Text wurde möglicherweise von Judenchristen verwendet. Selber war er aber wohl ein Jude, und nichts beweist, dass er eine Gruppe von «Symmachianern» gründete. Nur die Ebioniten und die Nazoräer zeigen deutliche judenchristliche Züge. Über sie gibt es auch mehr Information als über die beiden erstgenannten Gruppen. Sehr interessant ist der Fall der Elkesaiten, weil man erst vor kurzem entdeckt hat, dass Mani bis zum

25. Lebensjahr ein Elkesait war. Das wurde von einigen schon zum Anlass genommen, den Manichäismus als christliche Häresie oder Mani sogar als Apostel Jesu Christi zu betrachten. Der Dualismus der manichäischen Religion wäre dann rein christlich und der Teufel tatsächlich die linke Hand Gottes gewesen. Gegen eine solche Darstellung haben Klijn und Reinink vieles vorzubringen: auf Grund der von ihnen sorgfältig untersuchten Texten kommen sie zum Schluss, dass die Elkesaiten eine «apokalyptisch-synkretistische missionarische Bewegung waren, die während der römischen Invasion Parthiens innerhalb einer jüdischen Gemeinschaft entstand, die versuchte, den Parthern ihre Treue zu beweisen» (S. 66f.). Die Elkesaiten waren Juden, doch hatten sie eine nicht unbedeutende judenchristliche Beeinflussung erfahren. Manis Gruppe vertrat darüber hinaus noch einen Dualismus, der kaum jüdisch oder christlich war. Kurz: die Elkesaiten sind eigentlich von geringer Bedeutung für das Studium des Judenchristentums.

Es bleiben demnach als «echte» Judenchristen nur die Nazoräer und Ebioniten, die aber auch keine einheitlichen Gruppierungen darstellen. Das Bild des Judenchristentums, das uns die Kirchenväter auf deren Grund zu geben vermögen, bleibt deshalb notgedrungen unscharf. Die Autoren kommen deshalb zum Schluss, dass ihre Untersuchung vielleicht eine Hilfe sei zum weiteren Studium des Judenchristentums, dass man aber mit den Vätern allein nicht viel weiter komme. – Der zweite Teil des Buches enthält alle wichtigen Texte der Kirchenväter mit englischer Übersetzung. *Martien Parmentier*

Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche, 4. Aufl., Vatikanstadt/Sacra Congregazione per le chiese orientali 1974. XII, 857 S.

Die Unionen der Kurie mit osteuropäischen, vorderasiatischen oder südindischen Kirchen haben sich im Laufe von Jahrhunderten vollzogen; sie haben nicht immer gehalten, sind verschiedentlich nur für Teile der Christen gültig geblieben und haben – etwa in Südindien oder unter den Ukrainern aus der Karpaten-Ukraine bzw. aus Galizien – sehr verwickelte Jurisdiktions-Verhältnisse geschaffen. Das vorliegende Werk ist geeignet, diese für gar manchen verwirrende Vielfalt zu durchleuchten und dem Benützer eine sehr klare Übersicht zu geben; dazu helfen auch verschiedene beigegebene Karten. Die unierten Diözesen werden nach Riten und innerhalb dieser nach Nationen geordnet; die einzelnen Bistümer werden mit Inhaber und seinem Wohnsitz, mit ihren Priestern und sonstigen Mitarbeitern verzeichnet, auch Daten zum Personalstand werden (nach dem Stichdatum 1. Juli 1974, mit Nachträgen S. 844) gegeben. Bei Angaben zur Zahl der Gläubigen muss in manchen Fällen (etwa hinsichtlich der 1945/1950 gewaltsam in die Orthodoxie Rückgegliederten) auf ältere Angaben zurückgegriffen werden (S. 278, 308). Ihnen werden die (meist erheblich grösseren) Zahlen der nicht-unierten Christen gegenübergestellt. – Für alle unierten Gemeinschaften wird ein geschichtlicher Überblick und ein Verzeichnis der einschlägigen Literatur geboten. Da und dort sind kleine Versehen stehengeblieben: z. B. wird der Name der vorliegenden Zeitschrift auf S. 85/VIII falsch angegeben, und die türkische Rechtschreibung ist auf S. 207 arg verstümmelt.

An die Darstellung der Diözesen schliesst sich eine Übersicht über die unierten und die im Morgenlande wirkenden lateinischen Mönchs- und Nonnen-Orden an: eine imponierende Zahl von Ordensangehörigen, die sich um das christliche Leben dort sorgt! Das gleiche gilt von den theologischen Einrichtungen, die im Morgenlande selbst oder aber in Rom oder in der Diaspora in Europa oder Amerika vor allem für die Ausbildung des Klerus Sorge tragen und dabei – davon berichtet der letzte Abschnitt – von allerlei «Werken für den Orient» unterstützt werden. – Das Buch enthält in seiner vorliegenden 4. Auflage (die 3. erschien 1962; vgl. IKZ 1964, S. 254f.) wiederum eine Fülle authentischen Materials aller Art, die es für alle die unentbehrlich macht, die sich in irgendeiner Form mit dem christlichen Leben im Osten und den von dort aus entstandenen Diaspora-Gemeinden beschäftigen. Dabei ist es

sehr bedauerlich, dass dem Werk wiederum kein Register beigegeben wurde, das das Affinden einzelner Persönlichkeiten oder Diözesen erlaubt hätte. So findet man sie nur, wenn man weiss, unter welchem Ritus und welcher Nation sie zu finden sind. Und gerade das weiss auch der Fachmann nicht in jedem Falle! So bleibt nur die Hoffnung, dass die 5. Auflage den – wie mir scheint, berechtigten – Wünschen in dieser Hinsicht nachkommt.

Bertold Spuler

Dimitry Konstantinow: Die Kirche in der Sowjetunion nach dem Kriege. Entfaltung und Rückschläge. München und Salzburg (1973). Anton Pustet. 395 S. DM 36.–.

Das innere Leben der russischen Kirche ist für einen Aussenstehenden ausserordentlich schwer zu fassen, lässt sich doch den amtlichen Verlautbarungen der Kirchenleitung, insbesondere dem «Žurnal Moskovskoj Patriarchii», für diesen Bereich nur wenig entnehmen. Vieles davon findet sich an versteckter Stelle, etwa in den Reden des Patriarchen bei der Einsetzung eines neuen Bischofs, in der Thematik der oder jener Predigt, die abgedruckt wird, oder auch in der Auswahl der Stellen aus Kirchenvätern oder Heiligen-Viten. Es bedarf einer eingehenden Lektüre, einer genauen Kenntnis der Zusammenhänge, um aus solchen Hinweisen allgemeingültige Schlüsse zu ziehen, wobei die Gefahr einer Fehldeutung nie ganz ausgeschlossen ist. Neben diese, mit der gemachten Einschränkung «objektiven» Quellen treten vielerlei Beobachtungen von Besuchern des Rätebundes, von ausländischen Teilnehmern an Gottesdiensten. Hier ist einer subjektiven Deutung Tür und Tor besonders weit geöffnet, insbesondere deshalb, weil der ausländische Gast fast nie eine Vergleichsmöglichkeit, fast nie die Voraussetzung für ein wirklich offenes Gespräch mit Gottesdienstbesuchern, mit Geistlichen oder andern mitbringt. So kommt es, dass Angaben dieser Art besonders stark voneinander abweichen. Dazu tritt Material, das von oppositionellen Kreisen aus dem Rätebunde hinausgeschmuggelt wird und das sich an die «westliche» Öffentlichkeit wendet, wie in letzter Zeit die «Sendschreiben» des Schriftstellers Solženicyn; weiter Berichte über Versetzung, Absetzung oder gar Einkerkerung von Bischöfen, Geistlichen oder auch Laien, die sich den staatlichen Eingriffen in das kirchliche Leben nicht fügen wollen. Zu guter Letzt sind auch atheistische Veröffentlichungen aller Art eine gewiss nicht sehr anziehende, aber doch in manchem aufschlussreiche Quelle für das religiöse Leben, das sich in ihnen wie in einem Reflexspiegel darstellt.

Alle diese Quellengruppen tragen die Möglichkeit einer Fehldeutung in sich, alle zusammen reichen für ein wirklich umfassendes Bild nicht aus. Sie bieten aber die Möglichkeit eines Versuchs der Darstellung des inneren Lebens der Kirche, ihrer Freuden und Leiden, des Wechsels ihrer Lage, wie er etwa seit 1958 (zum Schlechteren) eingetreten ist. Diesen Versuch hat der Verfasser des vorliegenden Buches, ein in Amerika wirkender Geistlicher, mit grosser Gewissenhaftigkeit unternommen. (Das Buch ist 1967 in Amerika auf russisch erschienen und jetzt – von einem nicht genannten Mitarbeiter – ins Deutsche übertragen worden.) Durch die genaue Erschliessung der genannten Quellen, durch die Abwägung der einzelnen Nachrichten, durch die Zusammenstellung von Zahlenangaben für Statistiken hat K. ein aus zahlreichen Einzelgemälden (die oft sehr auf Einzelheiten eingehen) zusammengesetztes Bild des russischen kirchlichen Lebens gewonnen. Er behandelt die innere Lage der Kirche, die Verbindungen nach aussen und deren Verwendung auch für staatliche aussenpolitische Ziele, Zusammensetzung, Ausbildung und Einsatz der Geistlichkeit, die kirchlichen Lehranstalten und ihre Schicksale, ihr inneres Leben und die Studiengänge der Zöglinge. Er setzt sich in Ansätzen mit dem Denken der russischen Theologen auseinander (soweit es nach aussen hin sichtbar werden kann), beschreibt Methoden und Wirkung der religionsfeindlichen Propaganda, die direkte und indirekte Verfolgung der Kirche, die bis 1958 zurücktrat, dann aber – auch in der Form einer Schliessung zahlreicher Kirchen – wieder zum beherrschenden Grundsatz der Staatsführung wurde

und gegen die sich ein nicht unerheblicher – natürlich nicht selten vergeblicher – Widerstand erhob. Schliesslich werden die Ereignisse zwischen dem Jahr der Veröffentlichung in Amerika und bei uns (also zwischen 1967 und etwa 1972) nachgetragen und gewürdigt.

Das Buch ist eindrucksvoll geschrieben und lässt bei allen Einzelbeispielen, bei aller Darstellung von Details immer wieder die tiefe Verbundenheit des Verfassers mit seiner Kirche, die Sorge um ihr Weiterleben unter seinen Landsleuten im Rätebunde durchblicken. Aus den vielen Einzelbeispielen ergibt sich facettenartig ein eindrucksvoller, nur in dieser Form zu gewinnender Überblick über das Leben dieser Märtyrerkirche, den jeder stets vor Augen haben sollte, der sich mit dieser Kirche beschäftigt oder in Verbindung zu ihr tritt.

Bertold Spuler

Peter Knoodt und sein geistiger Werdegang nach neuentdeckten Briefen

Unter den Theologen, die das Angesicht des 19. Jahrhunderts prägten, ragt sicher Anton Günther (1783–1863) hervor, und unter dessen Schülern ist es vor allem Knoodt, der die Lehre des Meisters auf den Universitätskatheder brachte und ihr eine unverbrüchliche Treue wahrte. Schon die Zeitgenossen schwankten im Urteil über Günther[1]. Er wurde hart angegriffen und ebenso leidenschaftlich verteidigt. Die Nachwelt, insbesondere die von heute, vermag es eher, die Licht- und Schattenseiten seines Systems objektiv zu würdigen. Die gute Absicht des «kühnen Gnostikers» (Scheeben) ist wohl niemals verkannt worden, aber die moderne unparteiische Stellungnahme wird noch besser herkehren, dass es sich in der Theorie Günthers um den allerersten Versuch auf katholischer Seite handelt, die Philosophie des deutschen Idealismus, die damals das Feld beherrschte, mit ihren andersgearteten Begriffen und Problemen einzufangen, wozu die Neuscholastik aus sich kaum imstande war. Dagegen lassen sich auch die Einseitigkeiten bei Günther nicht verschweigen. Die übertriebenen Angriffe wider die alte Schule, der er «Semipantheismus» und die falsche Lehre von einer doppelten Wahrheit ganz allgemein vorwarf, haben ihm erbitterte Feindschaft eingetragen. Darum lässt es sich einigermassen verstehen, dass die Reaktion in ähnlich schroffer Weise erfolgte, sowohl von den Vertretern der kirchlichen Wissenschaft als auch von amtlichen Stellen. Hierbei hielten sich kaum alle in den gebotenen Grenzen, so z. B. der Bonner Privatdozent F. J. Clemens (Die speculative Theologie A. Günther's und die katholische Kirchenlehre, Köln 1853) und der Kölner Erzbischof, Kardinal J. von

---

[1] Zur Literatur: E. Winter, Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule, Paderborn 1931; L. Orbán, Theologia Guenteriana et Concilium Vaticanum, Inquisitio historica-dogmatica iuxta vota inedita consultoris J. Schwetz actaque Concilii Vaticani exarata, Rom 1949/50; P. Wenzel, Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus, Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, Essen 1961; J. Pritz, Glauben und Wissen bei Anton Günther, Eine Einführung in sein Leben und Werk mit einer Auswahl aus seinen Schriften, Wien 1963; P. Wenzel, Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons, Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, Essen 1965.

Geissel, der schliesslich eine Verurteilung Günthers durch Papst Pius IX. erreichte[2]. Später waren J. Kleutgen S. J. und dann das Erste Vatikanische Konzil darum bemüht, die «Verständigung des Christentums» oder dessen «ideelle Rekonstruktion» durch ein «Glaubensverständnis» positiv zu überwinden, das den Geheimnischarakter der Offenbarungswahrheiten nicht antasten wollte.

Seitdem die «Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christentums» (Wien 1828/29) erschienen war, scharten sich in der österreichischen Hauptstadt um Günther zahlreiche Schüler und Bewunderer, und nächst Wien wurden Breslau und Bonn Zentren einer neuen Bewegung, die nach und nach den bis dahin mächtigen Hermesianismus ablöste: «Im Laufe der vierziger Jahre beherrschte Günther die deutsche katholische intellektuelle Welt, dies um so mehr, als die preussische Regierung viele Güntherianer auf die philosophischen und theologischen Lehrstühle berief, da sie es vermeiden wollte, Hermesianer zu berufen, um die kirchlichen Behörden nicht vor den Kopf zu stossen, aber auch nicht Männer berufen wollte, die durch die katholische Reaktion anlässlich des Kölner Ereignisses kompromittiert waren[3].» Einer der bedeutendsten und jedenfalls der rührigste Anhänger Günthers war der Bonner Philosoph Knoodt, der auch die erste Biographie des Meisters herausbrachte[4].

Hier zunächst eine kurze Übersicht mit den wichtigsten Daten[5]. Franz Peter Knoodt wurde am 6. November 1811 zu Boppard am Rhein geboren. Nach den Gymnasialstudien in Boppard und Koblenz besuchte er die Bonner Universität, wo Hermes noch lehrte und auch auf Knoodt einen gewissen Einfluss ausübte. Einige theologische Semester in Tübingen folgten (1831–1833) und dann die Weiterbildung im Priesterseminar von Trier. Dort wurde er am 14. März 1835 zum Priester geweiht. Die erste Seelsorgetätigkeit übte er als Kaplan an Liebfrauen in Trier und danach als Religionslehrer aus (1833–1841). Schon während dieser Zeit muss die Lektüre der Schrif-

---

[2] Die Indizierung war am 8. Januar 1857 erfolgt, die Publikation des Dekrets am 20. Februar desselben Jahres. Der Papst erläuterte im einzelnen den Sinn durch ein Breve «Eximiam tuam» vom 15. Juni 1857 an Kardinal von Geissel (Denzinger-Schönmetzer Nrn. 2828–2831).

[3] So H. Jedin, Aufschwung und Niedergang des Güntherianismus, in: Handbuch der Kirchengeschichte VI, 1, Freiburg 1971, 454.

[4] Anton Günther, Eine Biographie in zwei Bänden, Wien 1881.

[5] Vollständige Angaben bei: Th. Weber, «Knoodt», in: Allgemeine deutsche Biographie 5, 262–273.

ten Günthers nachhaltig auf ihn eingewirkt haben[6]; denn im Sommer 1841 begab er sich nach Wien, «um drei volle Jahre zu Günthers Füssen zu sitzen»[7]. Das innige Verhältnis von Meister und Schüler beschreibt Knoodt in einem Rückblick also: «Wie oft gedenke ich in süsser Wehmut jener nun schon lange entschwundenen Zeit, die ich in der Nähe unseres hochverehrten Meisters verlebte. An schönen Frühlings- und Sommertagen, wenn wir mit ihm durch Wald und Flur wanderten, oder auf jener beliebten Parkhöhe ruhten, unter welcher eine überaus reiche und schöne Landschaft weithin sich ausbreitet, da erschlossen sich uns in traulichem Gespräch mehr als sonst die Tiefen seines Herzens, und es war uns nicht selten gegönnt, einen lehrreichen Blick in die innere Werkstätte seines Geistes zu tun[8].» Beide gehörten eben der romantischen Epoche an, und Günther konnte dazu seine Herkunft von einer Erweckungsbewegung nicht verleugnen. Im Herbst 1844 ging Knoodt nach Breslau,um dort nach einem kurzen Studium mit einer Dissertation «De Cartesii sententia: cogito ergo sum» zu promovieren, und zwar in der philosophischen Fakultät. Bereits im folgenden Jahr (25. September 1845) wurde er als ausserordentlicher Professor an die Universität Bonn berufen. Als solcher las er über Logik, Psychologie, Metaphysik und Geschichte der neueren Philosophie, ausserdem gelegentlich über Grundfragen der Moralphilosophie, die Gotteslehre des heiligen Augustinus und die Theorie der Sinnenerkenntnis. Nachdem er einen ehrenvollen Ruf an die Tübinger Universität abgelehnt hatte, wurde er bald ordentlicher Professor in Bonn, wozu er sich durch eine Arbeit «De legitimis rei publicae potestatibus» habilitierte. Seine zahlreichen Hörer, zu Beginn auch angehende Theologen, waren für ihren Lehrer begeistert, der ihnen immer wieder Anregung und Hilfe bot und sie noch durch seine religiöse Persönlichkeit tief beeindruckte. Die Anfeindungen blieben aber nicht aus, sie kamen vor allem von einem Kollegen in der philosophischen Fakultät, dem Privatdozenten F. C. Clemens. Obschon sich

---

[6] Von Günther waren inzwischen schon die bedeutendsten Schriften erschienen, so «Die Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christentums» (Wien 1829/30), «Peregrins Gastmahl» (Wien 1830), «Süd- und Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie» (Wien 1831), «Janusköpfe für Philosophie und Theologie, von A. Günther und J. H. Pabst» (Wien 1834), «Der letzte Symboliker» (Wien 1834), «Thomas a Scrupulis, Zur Transfiguration des Persönlichkeits-Pantheismus neuester Zeit» (Wien 1838), «Euristeus und Heracles, Metalogische Kritiken und Meditationen» (Wien 1843).

[7] So Knoodt selbst in seiner Güntherbiographie I, 324.

[8] Knoodt, Günther und Clemens II, 3.

Knoodt und seine Freunde in Bonn und Breslau sehr darum bemühten, eine Verurteilung Günthers abzuwenden, erfolgte eine solche doch durch Papst Pius IX. in dem Breve «Eximiam tuam» vom 15. Juni 1857[9]. Das war ein harter Schlag für Knoodt, zumal da bald darauf seine eigenen Schriften, u. a. «Günther und Clemens», indiziert wurden. Er unterwarf sich zwar mit einem Schreiben an den Papst vom 9. März 1857[10], war aber von da an der römischen Kirche entfremdet. Als später das Erste Vatikanische Konzil die Unfehlbarkeit des Papstes definierte, schloss er sich der altkatholischen Bewegung an und gehörte zu ihren Führern. Er beteiligte sich an fast allen Synoden und Kongressen, die sich mit der Konstituierung der neuen Kirche befassten, und wurde als ordentliches Mitglied in die ständige «Synodal-Repräsentanz» gewählt. Sein Freund, J. H. Reinkens, der erste altkatholische Bischof in Bonn, ernannte ihn nach dem Rücktritt von Prof. Reusch am 9. Januar 1878 zu seinem Generalvikar. Soweit die anfallenden Amtsgeschäfte das erlaubten, setzte Knoodt seine Lehrtätigkeit an der Universität fort, bis er nach kurzer Krankheit am 27. Januar 1889 im Alter von nahezu 78 Jahren starb.

In der Wissenschaft ist Knoodt voll und ganz von Günther abhängig, obwohl seine Philosophie weniger den Übergang zu theologischen Gedanken begünstigte. Eine tiefgreifende Verbundenheit zeigt sich besonders in dem anthropologischen Dualismus (Gegensatz von Geist und Natur im Menschen), in der Kreationslehre, die dem «Emanatismus» der Scholastik entgegentreten sollte, in der Lehre vom Zweck der Schöpfung und schliesslich noch mehr formal in der Abneigung gegen die Spekulation der alten Schule[11]. Die Frage, ob Knoodt ausser der Verteidigung Günthers etwas wesentlich Neues zu dessen System beigetragen hat, lässt sich schwer entscheiden, weil die literarische Tätigkeit sich auf wenige Arbeiten beschränkte. Sicher bleibt er unter dieser Rücksicht hinter Günther zurück. Die Hauptwerke aus der Feder Knoodts sind: Günther und Clemens, Offene Briefe

---

[9] F. H. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher, Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte II, Bonn 1885, 1122 f.

[10] Sanctitati Vestrae religiose obstrictus confirmo, me et sententiae latae et summae Apostolicae Sedis auctoritati semper obtemperaturum esse ... P. Knoodt Bonnae 9. Martii 1857. Den ganzen Text teilte Knoodt seinem Freunde, dem Benediktinerabt Th. Gangauf, mit (P. Wenzel, Der Freundeskreis um Anton Günther 172 f.).

[11] Ausführlich hierzu: Dr. Menn, Peter Franz Knoodt als Schriftsteller (Revue Internationale de Théologie 15 [1907] 641–671; 16 [1908] 75–93 u. 256–278).

(Wien 1853/54); Fünf Predigten über das Kreuz- und Messopfer (Bonn 1875); Die Thomas-Enzyklika Leos XIII. vom 4. August 1879 (Bonn 1880); Anton Günther, Eine Biographie in zwei Bänden (Wien 1881/82). Hinzu kommen freilich noch einige Kleinschriften, gedruckte Predigten und Vorträge und vor allem eine recht umfangreiche Korrespondenz. Von diesen Briefen, die auf ihre Weise das Lebensbild des Günther-Schülers beleuchten können, sind einige, meistens nur in Bruchstücken, bereits herausgegeben[12], aber leider fehlt von ihnen eine auch nur einigermassen vollständige Sammlung.

Hier setzt nun das Ziel der vorliegenden Arbeit ein, indem sie mehrere Briefe im Wortlaut bringt, die bisher noch nicht veröffentlicht waren. Es sind Originaldokumente, von Knoodt mit eigener Hand geschrieben. Sie stammen aus dem Nachlass eines seiner Freunde, des katholischen Pfarrers an St. Remigius in Bonn, Wilhelm Reinkens (1811–1889), eines Bruders des ersten altkatholischen Bischofs. Auf den folgenden Seiten werden sie unverkürzt und unverändert wiedergegeben, und auch Schreibweise und Interpunktion sind beibehalten[13]. Nur bei den Briefen aus Frankfurt, die weniger von zeitgeschichtlichem oder theologischem Interesse sind, wurde eine summarische Inhaltsangabe gewählt.

1. Briefe von der Frankfurter Nationalversammlung

Gegen die Mitte des 19. Jahrhunderts wurden die deutschen Länder allgemein von einer nationalen Welle erfasst. Knoodt hielt in Bonn die Gedächtnisrede für die zu Berlin «im Freiheitskampf gefallenen Brüder»[1], worin er u. a. betonte: «Über den Gräbern aller in Berlin Gefallenen wollen wir allen Deutschen die Bruderhand reichen und den Frieden und das Glück Deutschlands in vor kurzem noch nicht geahnter Grösse aufbauen[2].» Es war also eine «grossdeutsche» Bewegung. Die Bonner Bürgerschaft wählte ihren Redner zum Abgeordneten für die Nationalversammlung des Jahres 1848. Aus Frankfurt schrieb er an seine Freunde in Bonn mehrere Briefe,

---

[12] So von Knoodt selber in seiner Güntherbiographie, ausserdem von P. Wenzel in seinen beiden Untersuchungen, wobei der Nachlass von Knoodt im Archiv des altkatholischen Bischofs von Bonn benutzt wurde.

[13] Nur wird bei Abkürzungen der Punkt, den Knoodt des öfteren auslässt, hinzugefügt, um das Verständnis zu erleichtern.

[1] Die Rede ist gedruckt: Peter Knoodt, Rede während des Trauergottesdienstes für die in Berlin Gefallenen, Bonn 1848.

[2] Ebd. 6.

von denen in unserer Sammlung vier vorliegen, drei an Pfarrer Wilhelm Reinkens[3], einen weiteren an dessen Kaplan Hermann Dapper.

Naturgemäss spricht Knoodt in diesen Briefen von den Frankfurter Ereignissen. An seiner grossdeutschen Gesinnung ist kein Zweifel; so beginnt er ein Schreiben an W. Reinkens mit dem Ausruf: «Gott erhalte Deutschland!»[4]. Den Belangen der Österreicher widmet er seine Aufmerksamkeit und erhofft einen Sieg über das Preussentum. Selbstverständlich berichtet er von der Wahl der Präsidenten und der Sekretäre des Parlaments. Er bereitet auch eine Rede vor, die er in der Nationalversammlung halten will; tatsächlich wurde ihm am 27. Mai 1848 das Wort erteilt, das u. a. den folgenden Inhalt hatte: «Was Noth thut, was unentbehrlich ist, was wir sämmtlich wünschen, ist die Einheit Deutschlands, und dass diejenigen Organe, welche als Träger dieser Einheit hingestellt werden, mit der Majestät von ganz Deutschland umkleidet werden. Darum muss jeder einzelne Staat von seiner Souveränität so viel abgeben, als nöthig ist, damit die Einheit Deutschlands als endliches Resultat uns Allen zu Theil werde. Das ist eine Verzichtleistung auf einen Theil der Souveränität, und diese Verzichtleistung der einzelnen Staaten ist das, was wir bedürfen. Und daß Alle hierauf verzichten mögen, ist die einzige Bitte, welche wir an sie zu stellen haben[5].» Des öfteren kommt Knoodt auf einen von ihm gestellten Antrag zu sprechen; wahrscheinlich ist der folgende gemeint: «Von ... Knoodt ...: Die deutsche Nationalversammlung, als das aus dem Willen und den Wahlen der ganzen Nation hervorgegangene Organ zur Gründung der Einheit Deutschlands erklärt: dass sie alle Beschlüsse, welche von constituierenden Versammlungen einzelner Staaten Deutschlands etwa gefasst werden möchten, nur nach Massgabe des für das gesammte Deutschland zu gründenden Verfassungswerkes als giltig betrachten wird[6].» Knoodt geht also vollkommen in den parlamentarischen Geschäften auf. Nur am Schluss des dritten Briefes an W. Reinkens bemerkt er: «Es ist zum Verzweifeln, welche Zeit man (? einem) durch fortwährende Besuche, nicht nur jeden Tag, sondern fast jede Stunde, weggestohlen wird.»

---

[3] Über Franz Wilhelm Reinkens (1811–1889) siehe: F. J. Peters, Dr. Wilhelm Reinkens, Ein reiches Priesterleben, Aachen 1953.

[4] Brief 29. Mai 1848.

[5] Stenographischer Bericht, herausgegeben von F. Wigand, Frankfurt 1848, 147f.

[6] Ebd. 126.

Nebenbei fand Knoodt doch noch Gelegenheit, sich für den Vertrieb der zugunsten des Kölner Dombaues veranstalteten Lotterie einzusetzen. Ausserdem beschäftigte ihn auffallend stark das Anliegen der katholischen Vereine: Der Borromäus-Verein sollte gefördert werden, und dazu kam noch das Bestreben, den Wiener Katholikenverein mit dem reichsdeutschen Borromäus- und Pius-Verein zusammenzuschliessen; er schreibt hierüber am 20. Juli 1848 an W. Reinkens:

«Vorgestern habe ich einen Brief von Veith[7] erhalten, worin derselbe mir unter Anderem schreibt: ich möchte für den Wiener Katholiken-Verein wirksam sein 1) durch Förderung des Anschlusses desselben an den Borromäus- und Pius-Verein, in welcher Beziehung die Adresse oder das Ansuchen von hier (Wien) ausgehen müsse (dieses werde ich veranlassen) 2) durch Theilnahme an der Verbreitung des Blattes 3) durch Beiträge zum Blatte selbst.»

Später hat Knoodt nicht mehr so günstig über die katholischen Vereine gedacht, da er in seiner Güntherbiographie schreibt:

«Die Freiheit, welche das Jahr 1848 Deutschland brachte, hatte die Gründung zahlreicher katholischer Vereine zur Folge. Keiner derselben aber wurde wichtiger, als der zu Mainz im März gegründete Pius-Verein. Er wurde nicht blos das Vorbild der anderen Vereine, sondern verschlang schliesslich das ganze katholische Vereinswesen... Klug verbargen die Gründer des Vereins ihre eigentlichen Absichten, während man auf der anderen Seite arglos genug war, keine Parteiinteressen hinter den Bestrebungen zu suchen, sondern eine mächtige Förderung wie des kirchlichen Lebens so der Wissenschaft von demselben zu erwarten... Immer offenbarer wurde es, dass es dem Vereine vor Allem darum sich handelte, den papalistischen Geist unter Clerus und Volk zu verbreiten und ihm in der Kirchenverwaltung Eingang zu verschaffen... Im Jahre 1851 hielt der Verein seine Generalversammlung wieder auf seinem heimatlichen Boden, zu Mainz... Die weitere Geschichte des katholischen Vereins will ich nicht verfolgen, sondern mit der Bemerkung schliessen, dass die wenigen für Freiheit der Wissenschaft innerhalb der Kirche kämpfenden Katholiken mehr und mehr und zuletzt ganz von den Generalversammlungen verschwanden... Den Katholikenverein zu Wien selber betreffend, den Veith gegründet, Günther, Croy und Andere freudig begrüsst hatten, klagte Croy im November schon darüber, dass an demselben nur ein einziger der höher gestellten Geistlichen sich betheiligt habe... In einem späteren Briefe nimmt Günther schon den Anfang der Spaltung des Vereins und den Sieg der Ultramontanen Partei wahr... So viel über den deutschen und österreichischen Katholikenverein, der mehr und mehr dazu benutzt wurde, um das katholische Volk samt seinem Cle-

---

[7] Johann Emanuel Veith (1787–1876) war der rührigste Anhänger Günthers in dem Wiener Freundeskreis. Seine zumeist homiletischen Arbeiten wurden von der Indizierung nicht betroffen. Er blieb der römischen Kirche treu, «weil er zu alt war, um Altkatholik zu werden» (P. Wenzel, Das wissenschaftliche Anliegen 56).

rus und Episcopate unter das caudinische Joch des äussersten Ultramontanismus zu beugen, wodurch dann den Jesuiten der Kampf gegen eine ihrem Scholasticismus feindliche deutsche Wissenschaft und zunächst die eines Günther und seiner Schule erleichtert wurde[8].»

In den ersten Briefen selbst findet sich keine Spur von einer Aversion Knoodts gegen die römische Kirche und deren Einrichtungen. Der Umgang des Bonner Philosophieprofessors mit seinen priesterlichen Amtsbrüdern, insbesondere mit den «Tyrolern»[9], war ungezwungen. Die in Frankfurt anwesenden Bischöfe erhielten sogar einen Höflichkeitsbesuch[10]. Auffallen muss nur, dass Knoodt seine wissenschaftlichen Interessen hinter der schwärmerischen Vaterlandsliebe zu verbergen wusste. Seine ganze Anteilnahme gilt dem grossdeutschen Anliegen, wie er es einmal zum Ausdruck bringt:

«Ein Kaiserreich, mag es im übrigen noch so unverhofft gut gehen, bekommen wir diesmal jedenfalls nicht zu Stande. Gott müsste uns denn einen Kaiser vom Himmel schicken. Das eine tröstet mich, dass es sich schon wiederholt gezeigt hat, wie alle feindlichen Gegensätze unter den Deputirten, selbst in einem Augenblicke der leidenschaftlichen Erregtheit, mit einemmal zum Schweigen gebracht werden, wenn die Gefahr drohend sich hinstellt: ein grosses einheitliches Deutschland bringt ihr so nicht zu Stande[11].»

Die äussere Aktivität wird Knoodt in Frankfurt daran gehindert haben, sich intensiver mit Günther zu beschäftigen. Ein einziges Mal in den vier ersten Briefen erwähnt er ihn:

«Günther hat mir geschrieben, er kann und wird unter den obwaltenden Verhältnissen nicht nach Frankfurt kommen. Ich kann, nachdem ich das hiesige Terrain kennen gelernt habe, ihm auch nicht mehr dazu rathen; er würde hier nichts helfen können. Dr. Hock ist nicht gewählt[12]. Den Plan, zugleich mit Veith das Kirchenjahr in höherem Stile zu behandeln und zu veröffentlichen, hat Günther nicht aufgegeben. Und wir haben also diesem gewiss höchst interessanten Werk entgegen zu sehen. In Betracht der Herausgabe einer philos. Zeitschrift schreibt er: 'Wozu eine solche? Etwa für jene Geistliche, die am Ostersonntage von der Unsterblichkeit der Seele Langeweile machen, statt diese darüber aufzuklären, warum Christus nicht im Tode bleiben konnte? Und welche die Nothwendigkeit des Cölibats aus der consecrirten Hostie (weil

---

[8] Ob sich Knoodt dessen bewusst war, dass er mit dieser scharfen Kritik auch seine eigene Tätigkeit für die katholischen Vereine missbilligte?

[9] Darunter befanden sich u.a. V. Gasser, der später Fürstbischof von Brixen wurde und auf dem Ersten Vatikanum mit zur Verurteilung Günthers beitrug, und J. Fessler, der Bischof von St. Pölten wurde und als Sekretär des Vatikanischen Konzils amtierte.

[10] Es waren dies die Bischöfe von Breslau, Münster und Kulm.

[11] Brief an W. Reinkens vom 29. Mai 1848.

[12] Baron Karl von Hock (1808–1869) war ein österreichischer Wirtschaftspolitiker und ein Gönner Günthers.

diese der Celebrant in seiner Hand hält, in welcher zugleich der allmächtige Gott!! wohne) ableiten, wie solcher Unsinn neulich gedruckt zu lesen war. So stehen die Sachen bei uns als Folge des alten Systems, das den Priester wie den Beamten und den Musquetir für den kirchl. und staatl. Gamaschendienst abzurichten verstand...' Übrigens gebe darum ich (mit Anderen) den Gedanken der Herausgabe einer philos. Zeitschrift nicht auf, und Günther wird gewiss seine Mithilfe nicht versagen[13].»

Das ist das erste und das einzige Mal, dass Knoodt in seinen vier ersten Briefen eine kritische Stellungnahme Günthers zu den kirchlichen Anschauungen übernimmt.

2. Korrespondenz mit ehemaligen Schülern

Von den folgenden sechs Briefen sind die ersten fünf an junge Theologen gerichtet, denen Knoodt auch nach ihrem Weggang von Bonn mit Rat und Tat zur Seite steht. Sie machen den Schreiber selbst für den Leser von heute sympathisch. Nebenbei erfahren wir einiges über die gespannten Zeitverhältnisse, so z.B. über die Personalpolitik an der Bonner Universität. Fast immer steht im Mittelpunkt der Kampf um die Sache Günthers, sei es vor seiner Verurteilung oder danach. Es ist rührend zu lesen, wie sich Knoodt leidenschaftlich für seinen «teuren Meister» einsetzt, zugleich aber auch schmerzlich, dass die Entfremdung gegenüber der römischen Kirche immer mehr nach vorne kommt. Vom Kampfe selbst werden beinahe ausschliesslich die äusseren Ereignisse mitgeteilt. Nur an einer einzigen Stelle ist der innere Unterschied zwischen dem System des Hermes und dem Günthers hervorgehoben, dass nach dem letzteren der Glaube die Voraussetzung für jede Spekulation bildet (Brief an Kisselstein[1]).

Bedauerlicherweise findet sich in der Sammlung allein ein einziges Schreiben Knoodts an Günther. Obschon der Inhalt kaum etwas Neues zu bringen hat, soll der Wortlaut doch vollständig hier wiedergegeben werden. Denn er legt ein beredtes Zeugnis ab für die grosse Anhänglichkeit und Ehrerbietung, die Knoodt für seinen alternden und dem Tode nahen Lehrer hegt.

a) Brief an Kisselstein

Ehe ich die Feder ergriff, bedeckte ich mit beiden Händen mein Gesicht, wie Einer zu thun pflegt, der die hervorbrechende Schamröte verbergen will.

---

[13] Brief an W. Reinkens vom 29. Mai 1848.

[1] Karl Kisselstein (geb. 1829), seit 1854 Priester, später Pfarrer von Hennepel.

Aber was hilft's ? Ihre beiden Briefe liegen vor mir, und damit die Schamerzeuger. Ich will mich lieber mit einem kühnen Sprunge über den breiten und breitgetretenen Graben der Entschuldigungen hinüberschwingen, um Ihnen zu sagen, wie grosse Freude Sie mir durch Ihre Schreiben gemacht haben. Um a posteriori anzufangen, so danke ich Ihnen zunächst für Ihre freundschaftlichen Wünsche zu meinem Namensfeste. O ja! möchte es mir gelingen, meine Stelle an der Rheinischen Universität nicht gar zu erbärmlich auszufüllen! Ich habe, um mit meinen schwachen Kräften und geringen Kenntnissen doch noch Einiges leisten zu können, namentlich auf litterarischem Boden, und um bei dem bevorstehenden, vielleicht heftigen und langdauernden Federkriege mit den Antigüntherianern nicht ungerüstet zu sein, mich vom Umgange mit der Welt und auch mit der Clerisei, so viel zurück gezogen, als es meine Stellung nur irgend erlaubt. Ich hoffe, dass es mir mit der Hilfe Gottes gelingen wird, das ora et labora, welches ich mir täglich zurufe, ausschliesslicher und energischer, als es mir bisher geschehen ist, zu erfüllen. Sind ja doch nur die Früchte süss, welche durch jene Doppelarbeit gewonnen werden. So habe ich auch vor, die Herbstferien zu Hause zuzubringen und ein opus für den Druck vorzubereiten[2]. Das Opfer, welches ich dadurch bringe, ist gross, weil ich nun einer Einladung Günthers und Veiths, in Töplitz mit ihnen zusammenzutreffen, nicht folgen kann. Günther schrieb mir nämlich in seinem letzten Briefe, dass Veith zur Herstellung seiner gebrochenen Gesundheit Anfangs August nach Töplitz gehen wolle, wenn Günther mit ihm gehen wolle; und er selbst sei nicht abgeneigt, der Einladung zu folgen. Wenn also diese Reise des Wiener Doppeladlers zu Stande kommt, so werden Sie um die Mitte des August den Veith nicht in Prag treffen. Töplitz aber liegt näher bei Dresden als bei Prag, und Ihnen daher wohl zu entfernt. Dennoch will ich für den Fall, dass Veith doch in Prag wäre, ein Empfehlungsschreiben an denselben diesem Briefe beilegen. An den Cardinal Schwarzenberg[3] zu schreiben, darf ich (nicht) wagen, da ich denselben nur ein einzigesmal (im Schwarzenbergischen Palais zu Wien) gesprochen habe. Ausser diesen beiden kenne ich aber Niemanden in Prag, als nur noch die Oberin des Barmherzigen Schwesternklosters, S/ Theresia, die Ihnen aber für Ihre Zwecke keine Dienste wird leisten können. Sollten Sie aber Zeit finden, dieselbe zu besuchen, so wird ein Gruss von mir ausreichen, um Ihnen eine freundliche Aufnahme zu sichern. – Wahrscheinlich würden die Breslauer Herren Ihnen Empfehlungsschreiben nach Prag mitgeben können.

Ganz besonders hat es mich gefreut von Ihnen zu hören, dass Sie nicht bereuen, nach Breslau gegangen zu sein; und ich kann es nur billigen, wenn Sie auch das letzte Ihrer Universitätssemester dort zubringen wollen. Es sind Männer, die Sie dort gefunden, Männer ohne Trug und Falsch, die das Panier der Wissenschaft hochhalten und zugleich auf dem Fundamente der Kirche mit aller Liebe Ihres (ihres) Herzens festgewurzelt sind. Aber was das

---

[2] Gemeint sind die «Offenen Briefe», die 1853/54 unter dem Titel «Günther und Clemens» herauskamen.

[3] Friedrich Fürst zu Schwarzenberg (1809–1885) wurde 1836 Erzbischof von Salzburg, 1842 Kardinal und 1849 Erzbischof von Prag. In seiner Jugend war er von Günther unterrichtet worden, und so gewährte er später Günther und dessen Anhängern tatkräftige Protektion.

von Ihnen geschilderte Treiben Bittner's betrifft[4], hinter dem die Worte der Stockschlesier stehen, so scheint die Blindheit der Menschen oder die Vorsehung Gottes es herbeiführen zu wollen, dass an allen Ecken und Enden Deutschlands der Kampf losbreche zwischen den Feinden der neueren (seit Cartesius) und neuesten Philosophie (seit Günther) und zwischen den Vertretern der letzteren cum grano salis. Jene möchten die 3 letzten Jahrhunderte, als Jahrhunderte des Abfalls von der Wahrheit, wie in der Religion und Politik und Kultur so in der Wissenschaft, aus der Geschichte wegstreichen, und an das Mittelalter und die goldenen Zeiten der Scholastik wieder anknüpfen, wo die Vernunft (zum Zeugnis ihrer Protheusfähigkeit[5]) mit ihrem Speculiren zwar nicht in Harmonie kommen konnte mit der geoffenbarten Wahrheit, aber eben darum nur ein negatives Vernunftkriterium aufstellte, und sich in allen Collisionsfällen der geoffenbarten Wahrheit demüthig unterwarf. – Die Zeit wird es lehren, ob die speculative Creationstheorie und damit das positive Vernunftkriterium siegen und auch von Seiten der Kirche Anerkennung oder wenigstens bereitwillige Duldung finden oder im Kampfe zeitweilig unterliegen wird! Es ist dieses ein Kampf, der ominös werden wird für die Stellung der Vernunftautorität zur kirchlichen Autorität, des Wissens zum Glauben, und darum auch ominös für die endliche Vermittlung des Gegensatzes von Protestantismus und Katholizismus in Deutschland. – Dieser Kampf (den man im engeren Sinne auch einen Kampf der Güntherianer mit den Thomisten wird nennen können) scheint in nächster Zukunft sowohl an der Donau als am Rhein als an der Oder und an anderen Stromgebieten losbrechen zu wollen. Möchte er ohne Erbitterung, mit würdevoller Ruhe, mit nur wissenschaftlichen Waffen und mit Beobachtung des «in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas» geführt werden! Doch danach sieht es nicht aus. Wenn es aber nicht einmal in der Politik mit blossem Parteimachen und mit Gewaltmitteln auf die Dauer geht, wie viel weniger da, wo es sich um wissenschaftliche Fragen handelt!

Auffallend oder auch nicht auffallend ist es, dass diejenigen, welche «der falschen Strömung der Wissenschaft» (dem Güntherianismus) «einen Damm entgegensetzen» wollen, und zwar dadurch, dass sie in Anwendung aller ihnen zu Gebote stehenden Mittel die jungen theologischen Kräfte abhalten, in jene Strömung hineinzugerathen, – dass eben diese Männer und Männlein überhaupt die Wissenschaft geringachten, und durch blosse Cultur des Gemüths und durch Übung im Gehorsam (mittelst Gebet, Ascese, Kult u. dgl.) katholische Glaubensinnigkeit und Glaubenstreue erzeugen wollen. Von der kathol. Theologie Bonn's wurde (zum 1. mal) in diesem Jahre keine Preissarbeit geliefert. Sie thaten wohl, nachdem Sie sich so gründlich als möglich in der Philosophie umgesehen haben, sich nun auch eifrig auf die theologischen Disziplinen zu werfen. Die Speculation über das kirchliche Dogma hat zu ihrer Voraussetzung dieses Dogma selbst und die möglichst genaue Kenntnis der historischen Entwicklung und Fassung desselben.

Alles weitere bei mündlichem Zusammensein, dem sich entgegenfreut

Ihr Knoodt.

---

[4] Franz S. A. Bittner (1812–1888) war seit 1850 Moralprofessor in Breslau; siehe P. Knoodt, Anton Günther II, 87.

[5] Proteus (sic!), nach der griechischen Sage ein Meeresgott, der sich beständig verwandeln konnte.

Für die Fusstritte, welche dem Dr. Kayser[6] bei Gelegenheit seiner Promotion Dr. Clemens und Prof. Martin[7] und zwei Schüler zu appliciren versuchten, und welche sie in die Volkshalle hinein verlängerten, um auch mich zu erreichen, wurde Dr. Kayser überreich von Ant. Günther entschädigt. Dieser liess sich nämlich in einem Briefe an mich ausführlich und in überaus belehrender und wohlwollender Weise auf Kaysers Dissertation ein, und bemerkte schliesslich: dass ich auf solche Schüler stolz sein könne, und dass, wenn wir (Günther und ich) fortführen, solche Schüler zu bilden, wir ganz ruhig ins Grab hinabsteigen könnten. Ich habe den Brief dem Dr. Kayser geschickt, und dieser antwortete mir: «Wie gross die Freude war, welche mir die Durchlesung des Günther'schen Briefes bereitete, kann ich nicht ausdrücken. Eine solche Ehre hatte ich nicht erwartet. Mich der günstigen Beurtheilung des grossen Meisters würdig zu zeigen, wird mein grösstes Lebensglück, mein einziges Bemühen sein . . .» Das sind die stillen Freuden über das anerkennende Lob solcher, aus deren Munde das Lob etwas wiegt. Die Posaune der Volkshalle wird dieses Lob freilich nicht in die Welt tragen. – Und was wiegt uns dieser Anerkennung gegenüber das überaus wegwerfende und schnöde Urtheil eines Clemens und Consorten!! – Es ist übrigens gut, wenn wir nur getadelt und beschimpft werden, dann wachsen wir nicht nur in der Erkenntniss, sondern auch in der Demuth und Weltverleugnung, und erhalten nicht den ewigen Lohn schon vorweg in dieser Zeit und aus schmutziger Hand und eitlem Munde.

Reitz[8] (den Sie, wenn ich nicht irre, kennen), ist noch nicht Doctor der Philosophie; wiederholtes Unwohlsein liess ihn seine Dissertation nicht ganz vollenden. Der Bischof von Trier hat ihn jetzt zum Pfarrer von Oberwinter ernannt, wo er seine wissenschaftlichen Studien fortsetzen kann und will. Im nächsten Winter wird er promovieren.

Ich hatte vor, auch an Dr. Reinkens[9] zu schreiben. Da ich ihm aber keine besonders interessanten Neuigkeiten mittheilen kann, und es in der Freundschaftsversicherung u. dgl. ihm gegenüber nicht bedarf, so sagen Sie ihm, ich liesse ihn herzlichst grüssen u. freue mich auf das baldige Wiedersehen. Grüssen Sie auch freundschaftlichst u. ehrerbietigst Prof. Baltzer und

---

[6] Johann Bapt. Kayser (1826–1895) wurde 1854 Theologieprofessor an der Paderborner Akademie. Er unterwarf sich dem Verurteilungsdekret gegen Günther, blieb aber dessen Ansichten treu (P. Knoodt, Anton Günther II, 370f.).

[7] Konrad Martin (1812–1879) war seit 1843 Privatdozent und dann ordentlicher Professor für Pastoraltheologie in Bonn. Er wurde danach Bischof von Paderborn und beteiligte sich am Ersten Vatikanischen Konzil als gemässigter Verteidiger der päpstlichen Vorrechte.

[8] Andreas Reitz (1821–1870) wurde 1846 Priester und 1851 Pfarrer von Oberwinter (bei Bonn).

[9] Joseph Hubert Reinkens (1821–1896) wurde 1850 Privatdozent in Breslau, 1853 ausserordentlicher Professor und 1857 ordentlicher (Kirchengeschichte). Am 4. Juni 1873 wurde er zum ersten altkatholischen Bischof geweiht.

Prof. Elvenich[10], ferner Movers, Friedrich, Pohle und Hoelscher[11]. Eben so grüssen Pastor Reinkens (der gestern bei mir war und sich nach einem 2. Kaplan sehnt, um sich von seinen Strapazen in der Stadt auf dem Lande erholen zu können), der kleine Watterich[12], der durch Unwohlsein auch noch nicht es zum Doctor gebracht hat, wiewohl seine Dissertation fertig ist, Dubelmann[13], der Präses des Gesellenvereins geworden ist, Reitz und Dr. Baer[14].

Den innigsten und schmerzhaftesten Anteil nehme ich an dem häusl. Unglück, welches Professor Elvenich von Neuem getroffen. Domkap. Dr. Köster[15] ist wohl von seiner Badereise noch nicht nach Breslau zurückgekehrt, sonst grüssen Sie auch ihn freundlichst von Reinkens und mir.

b) Brief an einen Unbekannten

Bonn, den 23. Juni 1854.

Lieber Freund![16]

Ungemeine Freude haben Sie mir durch Ihren Brief vom 20. d. M. ins Herz gegossen. So sind denn endlich alle Berge abgetragen und alle Thäler ausgefüllt, die zwischen Ihren und unseren Wünschen und deren Erfüllung lagen. Ich werde am Tage Ihrer Primiz meine heissesten Gebete mit den

---

[10] Beide waren ursprünglich Hermesianer, dann aber Anhänger Günthers. Peter Joseph Elvenich (1796–1886) wurde Philosophieprofessor in Breslau und widmete sich besonders der Verteidigung Günthers in Rom. Johann Bapt. Baltzer (1803–1871) hatte seit 1830 einen Lehrstuhl für Dogmatik in Breslau inne. Sein Eifer in der Verteidigung Günthers war grenzenlos. Er verfasste u. a. «Neue Theologische Briefe an Dr. Anton Günther, Ein Gericht für seine Ankläger» (Breslau 1853). Im Jahre 1860 entzog ihm Fürstbischof Förster die Lehrbefugnis («Breslauer Drama»). Elvenich und Baltzer wurden beide 1870 altkatholisch.

[11] Sämtlich Professoren in Breslau.

[12] Johannes Watterich (1826–1904) war der unruhigste unter den Anhängern Günthers. In Bonn war er Schüler Knoodts und erhielt 1855 aufgrund seiner Habilitationsschrif «De Lucae Watzelrode Episcopi Warmiensis in Nicolaum Copernicum meritis» (Königsberg 1856) die Professur für Kirchengeschichte in Braunsberg. Obschon seine weiteren Studien der Papstgeschichte in Rom es nicht vermuten liessen, wurde er unter dem Einfluss von Professor Reinkens 1874 altkatholisch. Vorübergehend suchte er 1887 seine Zuflucht im Benediktinerkloster von Maredsous, wurde dann aber wieder altkatholisch, um schliesslich durch Vermittlung von P. Placidus Wolter die letzten Lebensjahre als Oblate im Beuroner Kloster zuzubringen (P. Wenzel, Das wissenschaftliche Anliegen 72–77).

[13] Nicht zu identifizieren.

[14] Ebenso.

[15] Domkapitular in Breslau; nähere Einzelheiten waren nicht zu ermitteln.

[16] Aus dem Inhalt des Briefes ergibt sich nur, dass der nicht mit Namen genannte Adressat Neupriester war und in Münster studierte. Sicher nicht identisch mit Kisselstein, weil dieser nach Breslau gegangen war.

Ihrigen vereinigen, und nicht nur ich, auch Reinkens, Watterich und Reitz[17], dem ich sogleich Mittheilung gemacht habe. Nicht minder, als Ihr endlicher Eintritt in den priesterlichen Stand freut es mich, dass Sie an dem Entschlusse festhalten, dem Dr. Mutius[18] in den Benediktinerorden nachzufolgen. Eben darum wäre es das Beste, wenn Sie nach empfangener Priesterweihe Ihre philosophischen und patristischen Studien in Münster fortsetzten, und sich den Doctorhut, sei es in der Philosophie sei es in der Theologie, erwürben. Denn der auf der Höhe der Wissenschaft stehende und der Fortbildung derselbe ihr Leben widmende junge Priester sucht und braucht Pappalettere[19], wie mir Baltzer[20] noch vor Kurzem geschrieben hat. Ich glaube, dass Sie Ihrem Bischofe, der die Absichten Pappal.s kennt und billigt, ganz offen den Grund angeben können und sollen, wenn Sie keine seelsorgerliche und keine Lehrer-Stelle annehmen, sondern Ihre Studien fortsetzen wollen. Dadurch sind Ihre Kräfte der Diöcese Münster nicht für immer entzogen, da Pappal. beabsichtigt, gerade auch in dem Münsterlande seinen Orden (sobald er die Kräfte dazu hat) einzuführen. Eben dieser Umstand ist es, wodurch es Ihrer Mutter erleichtert wird, Sie nach Italien gehen zu lassen, da sie Sie von dort zurückerhalten wird. J. Baltzer ist geradezu der Ansicht, dass Nickes[21] und Sie und wer sonst noch in den Orden der Benedictiner aus Deutschland eintreten wird, nur unter der Bedingung sein dereinstiges Vermögen oder einen Theil desselben dem Benedictinerorden vermachen soll, dass der Orden nach Deutschland eingeführt werde. Am Ende des Noviziats nämlich muss jeder Benedictiner über sein Vermögen verfügen (und später kann er es nicht mehr), was entweder (ganz oder theilweise) zu Gunsten des Ordens oder auch zu Gunsten Anderer geschehen kann.

Dr. Nickes schreibt aus dem Kloster zu Perugia die seligsten Briefe. Wie anders? Denn dieser unser homo seraphicus schaut aus dem Fenster seiner Zelle in das prachtvolle seraphische Thal, an dessen Ende die Stadt Assisi liegt. Auch die Klosterbrüder, unter denen er lebt, haben, wie Nickes schreibt, einen wohlthuenden seraphischen Geist. Alle sind fromm und rein,

---

[17] S. oben in Anm. 12 und 8.

[18] Wohl ein Pseudonym für Johannes Peter Nickes (1825–1866). Er war ein Verwandter der Familie Reinkens und der Lieblingsschüler von P. Knoodt. Nach seiner Promotion in Philosophie und Theologie trat er gegen den Willen des Kölner Erzbischofs in das Benediktinerkloster S. Paolo in Rom ein. Als Don Anselmo war er freundschaftlich mit den beiden Brüdern Wolter Ernst (Don Placido) und Rudolf (Don Mauro) verbunden. Sein wissenschaftliches Interesse galt der Exegese, aber auch der Verteidigung Günthers. Sein früher Tod liess ihn den Ausgang des Kampfes um Günther nicht mehr erleben.

[19] Don Simplicio Pappalettere (1815–1883) war seit 1853 Abt des Benediktinerklosters S. Paolo vor den Mauern Roms und zugleich Titularbischof. Papst Pius IX. ernannte ihn zum Konsultor der Index-Kongregation. Er bemühte sich sehr um die Verteidigung Günthers und auch um die Verpflanzung seines Ordens nach Deutschland. Von 1858 bis 1862 war er Abt von Montecassino, danach verlegte er sich mehr auf eine politische Tätigkeit, zumal auf die Aussöhnung zwischen Kirche und Staat (P. Wenzel, Das wissenschaftliche Anliegen 134–137).

[20] S. oben Anm. 10.

[21] S. oben Anm. 18.

und kein Zorniger unter ihnen, den Abt aber bezeichnet Nickes als einen Heiligen. Der Bibliothekssaal ist prachtvoll, die Bibliothek sehr reich, und Nickes arbeitet darin täglich mehrere (oft 8) Stunden. Das Kloster selbst ist kolossal und fürstlich, die schöne grosse Kirche mit Gemälden von Raphael ausgeschmückt.

Dr. Kaiser wird im nächsten Monate aus Breslau nach Paderborn zurückkehren, wahrscheinlich um bald eine Professur anzutreten, wiewohl sein Bischof ihm in dieser Beziehung noch keine Eröffnung gemacht hat.

Auch eine neue Lydia (beide Jahrgänge 1853 und 54 in sich vereinigend, 636 Seiten stark ohne die Vorrede) – die letzte Lydia – ist, wie Sie wahrscheinlich wissen werden, erschienen. Der grosse Aufsatz über den Dualismus, in welchem auf den gegenwärtigen Streit, namentlich auf den Artikel des Repetenten Hitzfelder[22] in der Tüb. Quartalschr. eingegangen wird, ist von Croy[23].

Ich selber athme seit einer Woche froh auf; denn der 2. und letzte Band meiner «Briefe» ist im Manuscript endlich fertig. Der Druck ist bis über die Hälfte fortgeschritten, und eilt seiner Beendigung rasch entgegen. Der Band wird viel stärker als der erste werden, somit sehr schwer ins römische Gewicht fallen. – Auch der Druck des gelehrten Opus von Zukrigl[24] über den Dualismus ist bald beendigt. Baltzer sitzt noch immer in Rom, hofft aber vor dem Beginn des Wintersemesters nach Breslau zurückkehren zu können. Wenigstens hat er für das Wintersemester Vorlesungen angekündigt und wird von seiner Facultät zum Decan erwählt werden. Er selber lebt noch immer der süssen Hoffnung, dass das Ende des römischen Processes ein für G. und dessen Schule nicht ungünstiges sein werde. Ich aber kann mich einer leisen Furcht nicht erwehren, dass Günther's Schriften nicht ohne alle und jede Censur einiger Sätze durchkommen werden, und wenn es auch nur geschähe, um einerseits den Gegnern G.s, welche in der letzten Zeit ihre Anstrengungen zu Rom verdoppelt und verdreifacht haben, nicht so sehr vor den Kopf zu stossen und ihnen die Schamröte zu ersparen, und um anderseits den «übermüthigen» Schülern G.s ein «Siegesgeschrei» unmöglich zu machen. Doch noch lebt Gott, und wenn er uns und unsere Sache will, und ein anderes Urtheil über G.s Schüler fällt, als unsere Gegner, so ist er mächtig genug, um auch in der letzten Runde noch, die Herzen der Lenker der Kirche wie Wasserbäche zu leiten. – Sub sigillo schreibe ich Ihnen, dass Baltzer mich seit 2 Monaten auch auf's dringendste (auch dem Wunsche des Cardinals

---

[22] Von ihm scheint nur bekannt zu sein, dass er Konviktsrepetitor in Tübingen war und dass Günther gegen ihn in seiner Zeitschrift «Lydia» polemisierte. (Siehe Lydia V, 1854, 623ff).

[23] Ludwig Croy (gest. 1855), ein Priester in Wien, gehörte zu den eifrigsten Verteidigern Günthers. Er schrieb: «Theologische Fäuste, Zwei Worte der Abwehr» (Wien 1852).

[24] Jakob Zukrigl (1807–1876) war der Verfasser eines Werkes, das Günther gegen die Anfeindungen verteidigen sollte: «Wissenschaftliche Rechtfertigung der christlichen Trinitätslehre gegen die Einwendungen ihrer Gegner mit besonderer Rücksicht auf die Glaubenslehre von Dr. D. Fr. Strauss» (Wien 1846). Er wurde Nachfolger von J. S. v. Drey in Tübingen.

d'Andrea[25], des Präses der Congr. indicis gemäss), bestürmt hat, nach Rom zu kommen, um den Gangauf[26], der Ostern nach Hause zurückgekehrt ist, in der Commission zu ersetzen. Ich aber hatte die gewichtigsten Gründe, die (in voller Übereinstimmung mit Günther, Croy, Greif[27] etc., auch mit Hilgers und Reinkens) mich bestimmen wussten, dem Baltzer seine Bitte abzuschlagen. – Ich werde aber die Herbstferien (wahrscheinlich zugleich mit Croy) im südl. Tyrol und in Oberitalien zubringen, um eine Vorschule zu machen für eine etwa später erspriessliche Reise nach Rom, wohin ich nicht gehen will, ohne des Italienischen mächtig zu sein.

Brockehoff[28] gefällt sich in Tübingen – doch da sehe (ich), dass Sie selber mir dieses geschrieben haben –, ist aber mit Kuhn's Vorlesungen sehr unzufrieden. – Reitz ist noch immer der alte. Für die Wissenschaft scheint er mir verloren, er hat zu unruhiges Sitzfleisch.

Hilgers, Reinkens u. Watterich grüssen Sie. Gerkrath[29] hat seine Doctorprüfung glänzend bestanden. Nach wenigen Wochen wird er nach Wien reisen, um unter Günther und Croy seine philosophischen Studien fortzusetzen, und ein opus über die Kategorien auszuarbeiten; von da will er nach Breslau gehen, um unter Baltzer dogmengeschichtliche Studien zu machen, und dann in Breslau (wenn nicht in Bonn) sich als Docent der Philosophie zu habilitieren.

Ich selber habe in dem letzten Vierteljahre geseufzt und seufze ich unter meinem schmerzlichen Schicksal, wodurch auch viele Zeit geraubt wurde der Ausarbeitung meiner Briefe. Meinen Bruder August, den Sie oft bei mir gesehen haben, musste ich nämlich am 21. April nach Siegburg bringen. Die dortigen Ärzte haben seinen Zustand für unheilbar erklärt, weshalb ihn am 21. Juni von dort wieder fort- und nach einer Privat-Pflegeanstalt (in Eitorf an der Sieg) bringen musste, welche Anstalt er schwerlich je wieder verlassen wird. Er selber fühlt sich in seinen Phantasiebildern und Plänen, ja fast visionären Zuständen nicht unglücklich, aber für Andere und besonders für seine Angehörigen (und ich habe ihn wiederholt gesehen und gesprochen), erscheint sein Zustand überaus deplorabel. Ich bitte Sie, auch für ihn bei Ihrer Primiz ein Memento zu machen.

---

[25] Girolamo d'Andrea (1812–1868) war seit 1852 Kurienkardinal in Rom. Als Vorsitzender der Index-Kongregation zeigte er in der Sache Günthers grösstes Entgegenkommen. Im Jahre 1867 fiel er beim Papst in Ungnade, aber wegen seiner liberalen Haltung im Konflikt zwischen Kirche und Staat. Er wurde abgesetzt und erhielt erst im folgenden Jahr Würden und Einkünfte zurück, aber kein Amt.

[26] Theodor Gangauf (1809–1875) war Abt des Benediktinerklosters St. Stephan zu Augsburg (1851–1859). In massvoller Weise setzte er sich für Günther ein und nahm dessen Verurteilung aufrichtig an, «im Geiste eines Mönchs, der stets bereit ist, in Allem sich Rom zu unterwerfen», wie Knoodt später schrieb (Güntherbiographie II, 458).

[27] Laurenz Greif (1785–1866) hatte als Erzieher im Hause des Fürsten Schwarzenberg Günther den Weg zum Priestertum geebnet und blieb zeitlebens dessen Gönner. Vgl. Knoodt, Güntherbiographie I, 119–121.

[28] Nicht zu ermitteln.

[29] L. Gerkrath wurde 1861 Philosophiedozent in Braunsberg. Bernhard Joseph Hilgers war seit 1835 Dozent für Kirchengeschichte in Bonn, zugleich versah er bis zu seiner Ernennung zum ausserordentlichen Professor das Amt des Pfarrers an St. Remigius, war also der Vogänger von Pfarrer W. Reinkens. Hilgers gehörte zu den Bonner Professoren, die 1870 als Altkatholiken exkommuniziert wurden.

Wahrscheinlich wird Ihre Mutter diese Tage in Münster zubringen. Dann bitte ich dieselbe herzlichst von mir zu grüssen; ebenso unsere beiden lieben Freunde Clenen u. Linsemann[30]. Des Letzteren, auf meinem Pulte schon etwas gelb gewordener Brief, womit er mir grosse Freude gemacht hat, hoffe ich bald beantworten zu können. Meine Musse ist sehr beschränkt durch tägliche Prüfungen und eine vermehrte Stundenzahl der Vorlesungen.

Wenn Sie Ihren Bischof sehen, so legen Sie ihm meine Grüsse zu Füssen. Dem Dr. Wolter[31] hatte ich meinen Brief an denselben mitgegeben; ersterer traf ihn aber nicht in Münster. Oremus pro invicem! Ihr Knoodt.

c) Brief an einen Unbekannten

Bonn, den 6. Febr. 1857.

Lieber Freund[32]!

Der Würfel ist gefallen. Günther's Doctrin ist in Bausch und Bogen, ohne Angabe irgend eines einzelnen heterodoxen Punktes, verdammt. Sub sigillo theile ich Ihnen nämlich mit, dass Günther am 23. Januar einen auf Anordnung des H. Vaters geschriebenen Brief des Cardinals Andrea erhalten, und am folgenden Tage mir einstweilen die wichtigsten Stellen daraus mitgetheilt hat. Er schreibt mir:

«In der Einleitung wird hervorgehoben, dass nicht bloss weise Männer (besonders in philos. und theolog. Disziplinen) sondern auch hohe Kirchenvorsteher den H. Stuhl angegangen seien, über meine Lehre einen Aufschluss zu erhalten, der ihrer Angst ein Ende mache. Dann kommt die Sentenz, welche der Briefsteller eine concors eademque nennt. Und diese Sentenz lautet: Expositam abs Te et vindicatam doctrinam ab orthodoxe veritatis tramite prorsus abhorrere, fierique haud posse (ubi eadem doctrina isthinc aut alibi vigere ac disseminari pergat) quin maxime catholicae ecclesiae ac clericorum adolescentium institutioni theologicae futura sit detrimento. Also – meine Doctrin weicht gänzlich ab vom orthodoxen Wege der Wahrheit, und sie ist nothwendig nachtheilig für die künftige theologische Bildung der jungen Cleriker. Du wirst genug haben an dieser Incrimination. Eine andere kommt auch im ganzen Briefe nicht mehr vor. Aber es handelt sich jetzt noch um Etwas, nämlich 1) um meine Unterwerfung unter jene Sentenz, welche vom H. Vater zum Decrete erhoben worden sei. Zu diesem Zwecke wird mir ins Gedächtnis gerufen meine Epistel an den H. Vater vom J. 1853, cui te ex animo penitus adhaesurum obsequentissima et completissima testificatione profitebaris, quae certe virtutis ac religionis tuae laus est existimanda non minima. – 2) um die Beseitigung der Scrupel, welche von meiner Überzeugung ausgehen könnten, dass jene Sentenz ohne Wahrheit sei. Da werde ich nun auf den Erfahrungssatz aufmerksam gemacht: Decipimur specie veri. Es wird hinzugefügt: Cum tamen in vitio nemo sit, qui agnito semel errore mox illum rejicit, et catholico Doctori perpetuo propositum esse debeat: ancipite probabilitate commentationum humanarum nec nisi apparente certitudine posthabita, uni divinaeque Revelationis

[30] Beide nicht zu ermitteln.

[31] Sicher einer von den Brüdern Wolter, wahrscheinlich Ernst (1828–1900), als Benediktiner Don Placido. Er suchte zu Rom im Streit um Günther zu vermitteln, nahm aber die Verurteilung aufrichtig an.

[32] Die Anhaltspunkte, um den Adressaten zu identifizieren, sind zu wenig deutlich.

doctrinae litare; quod te ex corde praestiturum sponte pollicebaris tua superius memorata epistola. Schliesslich wird noch gemeldet, dass der H. Vater das Decret auf einen Monat noch hinausgeschoben, bevor es publici iuris werde. (Da nun Andrea's Schreiben vom 13. Januar datiert ist, so hätten wir am 13. Febr. die Publication zu gewärtigen). Erfolgt nun bis zu diesem Termin meine Submission unter das Orakel des H. Stuhles, so wird diese dem Decrete angehängt mit den Worten: auctor laudabiliter se subjecit. Diese Epistel wurde mir durch den hiesigen Erzbischof zugestellt in einem Einbegleitungsschreiben, worin es unter Anderem heisst: Ohne Zweifel werden Sie diese Gelegenheit ergreifen, um die Reinheit der Gesinnung, die Sie bei all Ihren Leistungen beseelt hat, vor dem H. Stuhle und vor der ganzen Kirche zu beurkunden[33].»

Von dem Inhalte dieses Schreibens Günthers würde ich Ihnen schon früher Mitteilung gemacht haben, wenn ich nicht vorher hätte abwarten wollen, was Günther selber dem Verdammungsdecrete gegenüber thun wird. Allein bis zu dieser Stunde habe ich auf meine beiden Briefe an G. von diesem Selber noch keine Antwort erhalten. Wohl aber hat mir Canonicus Greif[34] geschrieben; und aus einzelnen Bemerkungen dieses Schreibens glaube ich schliessen zu müssen, dass G. sich unterwerfen wird. In welcher Weise ? ob mit der Forderung, dass man ihm im Einzelnen angebe, welche Principien oder Sätze seiner Doctrin unkirchlich und heterodox seien, weil er ohne diess gar nicht im Stande sei, seine Irrthümer kennen zu lernen und abzulegen ? weiss ich nicht. Ich denke mir aber, dass G. ein auf die Sachlage gründlich eingehendes, aber so männlich entschiedenes als kindlich ergebenes Antwortschreiben dem H. Vater übersenden werde, über dessen Lesung Letzteren mehr als ein leises Zittern ankommen und mehr als eine Thräne ins Auge treten könnte. Aber was wird erfolgen ? Wahrscheinlich die Publication des Decrets. Und was werden dann G.s Schüler und Freunde thun ? Ich meine, dass sie am besten thun abzuwarten und zu schweigen, bis die Zeit zum Reden kommt, d.i. bis die Publication des Decrets erfolgt und bis die Bischöfe der einzelnen Diözesen an sie herantreten!

Ich enthalte mich aller weiteren Explicationen und Expectorationen, denn von den vielen Briefen, die ich in den letzten Wochen geschrieben und erhalten habe, und die mich gänzlich von den Studien abgezogen haben, bin ich müde und matt und sehne mich nach einer einsamen Stube, wo ich ungestört von Menschen und Briefen den Studien obliegen könnte. – Fürwahr, wenn ich mich nicht als Katholik an das Wort des Herrn hielte «Portae inferi non praevalebunt...», so müsste ich zittern ob des Strafgerichtes, das über Europa in Kirche und Staat hereinbrechen wird, denn quos Deus perdere vult, prius dementat. Übrigens mag es treuen Söhnen ziemen, jede Schwäche ihres H. Vaters gleich den frommen Söhnen Noah's mit dem Mantel der Liebe zu bedecken. Dennoch bin ich fest überzeugt, dass Günthers Sache Gottes Sache sei und unter Gottes Schutz stehe. Nolite timere pusillus grex, aber non vestrum est nosse tempora! Die scholastische Begriffsphilosophie der Jesuiten hat in Rom den Sieg davon getragen über Günther's Ideenlehre. Auf wie lange ?! (Mich bestürmen jetzt die Benediktiner zu Rom in der eindringlichsten Weise, in ihren Orden einzutreten). – Günther selber ist angegriffen und gebeugt und spricht pauci adhuc sunt dies mei! – Glänzend steht vor meiner Seele das prophetische Wort Günther's: «Begraben kann Rom mich, aber es kann nicht verhindern, dass ich am dritten Tage auferstehe»!

---

[33] Die Stellen aus dem Briefe Günthers (vom 24. Januar 1857) finden sich gleichlautend in Knoodts Güntherbiographie (II, 316ff.).

[34] S. oben Anm. 27.

Stud. iur. Horten, der mir Ihren lieben Brief überbrachte, hat mir sehr gefallen. Ich habe ihn später aufgesucht, um ihn zu Tisch zu laden; aber da war er schon wieder nach Hause gereist. Seitdem habe ich ihn nicht bei mir gesehen, will ihn aber in diesen Tagen wieder heimsuchen. – Wie geht's mit Ihrer Gesundheit und ist insbesondere Ihr Brustleiden ganz behoben? Jagen Sie die melancholischen Gedanken fort! Gott ist der Herr über Leben und Tod, und in seiner Hand ist unsere Wirksamkeit abgewägt. Tun Sie, was Sie jeden Tag thun können, und empfehlen Sie alles Weitere zuversichtlich dem Alten der Tage! Warum trauern und kümmern? Sind wir nicht schon dadurch glücklich genug, dass wir eine feste, das Dies- und Jenseits aufhellende Überzeugung gewonnen haben, die uns Niemand rauben kann! – Übrigens sehe ich aus Ihrem Brief, dass (Sie) ungeachtet Ihrer Kränklichkeit (die auch bald aufhören wird) viel gelesen haben, mehr als mir in diesem Semester (denn ich habe leider wieder viele Zuhörer, wovon nicht wenige mich häufig heimsuchen, und wöchentlich ein philosophisches Kränzchen). Ganz besonders freut es mich, dass Sie den Anselmus nicht bei Seite gelegt haben; jetzt gilt's in die Geschichte der Philosophie, besonders der scholastischen sich hineinzugraben! Mit Stellen in G.s Schriften über dieselbe kann ich Ihnen nur wenig aufwarten. Oder vielmehr ich finde in meinen Excerpten nur Eine: Eur. u. Her. S. 523 ff. (aus dem Jahrg. der Lydia habe ich keinen Index gemacht). Sollte Ihnen aber mit Stellen über die Scholastik gedient sein, so könnte ich Ihnen deren viele citiren.

Gerkrath[35] (der Anfangs sehr niedergeschlagen war, jetzt aber sich wieder aufrichtet, um wahrscheinlich später, wenn die vexatorischen Maassregeln kommen, wieder kleinlaut zu werden) und Reinkens (dessen Bruder wahrscheinlich Ritter's[36] Nachfolger wird) und Ihr Knoodt grüssen.

d) Brief an Watterich[37]

Bonn, den 17. Febr. 1857

Lieber Watterich!

Endlich komme ich dazu, Ihre lieben Briefe zu beantworten und für Ihr schönes Geschenk zu danken. Aber ich kann es nicht in freudiger, ich kann es nur in sehr trauriger Stimmung thun; denn so grosse Anerkennung auch Ihr Buch überall findet, so sind doch alle Ihre und unsere Anstrengungen, Sie auf die Candidatenliste zu bringen, vergeblich gewesen. Simrock[38]

---

[35] Ludwig Gerkrath (1832–1864) lehrte zuerst zusammen mit Knoodt in Bonn Philosophie, bis er 1861 an die Braunsberger Akademie berufen wurde. Er vertrat im massvollen Sinne die Theorien Günthers.

[36] Joseph Ignaz Ritter (1787–1857) wurde 1823 Professor für Kirchengeschichte in Bonn und 1830 in Breslau. Nach einer Unterbrechung nahm er 1843 seine Lehrtätigkeit wieder auf. Vgl. H. Jedin, Kirchenhistoriker aus Schlesien in der Ferne (ArchSchlesKirchGesch 11 (1953) 243–245).

[37] S. oben Anm. 12.

[38] Karl Joseph Simrock (1802–1876), der bekannte Germanist, war seit 1850 Professor in Bonn. Auch die folgenden Namen bezeichnen Professoren an der Bonner philosophischen Fakultät: Friedrich Christoph Dahlmann (1785–1860), Johann Wilhelm Loebell (1786–1863), Anton Heinrich Springer (1825–1891), Franz Wilhelm Kampschulte (1831–1872). Der letztere wurde 1870 altkatholisch.

war krank, weshalb ich als Prodecan in der Facultätssitzung präsidierte. Ihr Buch sammt dem Briefe an den Decan hatte ich auf dem Tische neben mir liegen; und da ich mit mehreren Collegen schon gesprochen hatte, so hoffte ich, dass die Sache sich machen würde. Es machte mich zwar schon ein wenig stutzig, als im Verlauf der Debatte weder Dahlmann noch Loebell das Maul aufthat, um Ihrer zu erwähnen. Ich musste also die Initiative ergreifen; aber ich hatte noch nicht den ersten Satz beendigt, da fuhren schon L. und D. mir ins Wort: «Wir können keine neuen Vorschläge machen; wir können nicht unsere eigene frühere Candidatenliste umstossen; es ist Schade, dass Watterich's Schrift nicht früher erschienen ist; sie ist gut, er hat sie uns auch geschickt, und wir haben sie gelesen, aber jetzt ist es zu spät». «Ich habe das auch (fügte Loebell hinzu) dem Prof. Watterich geschrieben». Alle Beschwichtigungen und Gegenvorstellungen von meiner und anderer Seite waren vergeblich. Ja man liess uns gar nicht ausreden; wir wurden abgetrumpft und mundtot gemacht mit dem Satze; «Es kann uns nicht einfallen, unsere eigene Candidatenliste umzustossen durch Aufstellung neuer Candidaten. Davon kann gar keine Rede sein». Und das wurde in so barscher Weise, vorgebracht, dass die Sache abgemacht war.

Als Commentar hiezu mag Ihnen dienen 1) die Eitelkeit Loebell's und der Starrsinn Dahlmann's, weshalb beide an den von ihnen aufgestellten 3 Candidaten festhalten und insbesondere von Springer[39] nicht lassen und nicht einen Fussbreit zurücktreten wollen; 2) das Schreiben des Ministers, in welchem von drei von der Facultät aufgestellten Candidaten mit keiner Silbe Erwähnung geschieht, und auch bei dem Verlangen eines Berichts über Kampschulte[40] der Geschichtsprofessur nicht gedacht wird. Deshalb bestand die philos. Section darauf, dass auch in dem Bericht über K. Alles vermieden würde, was so ausgelegt werden könnte, als ob die Facultät ihn als Candidaten für die Geschichtsprofessur vorschlage. Deshalb ist auch der Bericht, wiewohl nicht ungünstig doch auch nicht allzu günstig für K. ausgefallen. Und eben darum wollte man sich durch nichts bestimmen lassen, gar einen neuen Candidaten in Vorschlag zu bringen.

Aber auch so scheint mir für Sie noch nicht Alles verloren zu sein. Berlin ist jetzt das Terrain, welches Sie bearbeiten müssen. Die hiesige Facultät wird es sich gerne gefallen lassen, wenn der Minister Sie ihr octroyirt.

Was mich selbst betrifft, so gestehe ich Ihnen ganz offen, wie ich es auch dem Pastor Reinkens gestanden habe, dass ich mich in einer etwas peinlichen Lage befinde. Durch meine Freundschaft mit Cornelius[41] und auch mit Kampschulte, der mich häufig besucht und mir gefällt, bin ich behindert, mich bei Brüggemann[42] für Sie zu verwenden, weil ich, seit Cornelius sich

---

[39] Er war seit 1852 Professor für Kunstgeschichte.

[40] S. oben Anm. 38.

[41] Karl Adolf von Cornelius (1819–1903) wurde als Kirchengeschichtler bekannt. Seit 1849 war er Dozent in Braunsberg, wechselte dann nach Breslau und als ordentlicher Professor nach Bonn über, um dann 1856 einem Ruf nach München zu folgen. Er spielte eine führende Rolle im Altkatholizismus

[42] Theodor Brüggemann (1796–1866) kam aus dem Schuldienst und wurde 1843 Vortragender Rat im preussischen Kultusministerium und besass als solcher grossen Einfluss auf die Besetzung der Lehrstühle an den Universitäten, wobei er Knoodt und den Güntherianern meistens sehr entgegenkam.

bei Letzterem befindet, nur mit Cornelius in Briefwechsel stehe, und jetzt nicht gleichsam hinter dem Rücken desselben an Brüggemann schreiben kann. Nur das eine kann und will ich noch heute thun, nämlich an Cornelius schreiben, wie es gekommen, dass die Facultät Sie jetzt nicht in Vorschlag gebracht hat; und es Seinem Billigkeitsgefühl anheimgeben, ob er Sie nicht doch dem Brüggemann empfehlen will.

Von dem Inhalte dieses Briefes dürfen Sie nur einen sehr discreten Gebrauch machen, sowohl in Anbetracht meiner Stellung zu Cornelius (resp. Kampschulte) als weil ich von dem, was in der Facultät vorgeht, keine Mittheilung nach Aussen machen darf.

Für Ihre Theilnahme und Ihre Rathschläge in Betreff der Günther'schen Sache sage ich Ihnen meinen aufrichtigen Dank. Folgendes theile ich Ihnen für Sie selbst und für Trütschel[43] sub rosa mit. Günther hat am 10. Februar dem Wiener Erzbischofe (durch dessen Vermittlung u. Andrea's Schreiben und zwar in einem Einbegleitungsschreiben von jenem erholt) zwei Schreiben, eines an Andrea und eines an den H. Vater selber, zur Besorgung übergeben. Er hat sich unterworfen, aber in der Weise, dass im Schreiben an den H. Vater folgende Worte vorkommen: Ingenue confiteor, animum meum, ut primum de lata sententia certior factus sum, moerore non parvo affectum fuisse. Arduis enim ac diuturnis laboribus nil aliud hactenus me voluisse «praeter intemeratae fidei causam novis inventis tueri adversus Pantheismi et Rationalismi pessimos errores» – Diese Worte kommen im Schreiben des Cardinals Andrea vor – ipsa in epistola Em. Cardinalis honorifico testimonio clementer agnitum et concessum est. Nova autem inventa (quorum hic mentio fit) ut opinor ad illa conamina spectant, quibus praecipue per ipsum altissimum creationis dogma, ejusque vim et notiones, mere christianam, multiformis Pantheismi umbras discutere contendi. Hac vere philosophandi ratione a S. Tribunali semel reprehensa et reprobata, certe nihil magis expetendum optandumque videtur, quam ut alia melioraque inveniantur documenta, quorum ope adversus pessimos Theopantheismi et Materialismi conatus, quibus oppugnandis philosophia medii aevi jam non par est, orthodoxa veritas defendatur. Quod autem ad volumina a me edita attinet, summae apost. Sedis auctoritati me religiose obtemperaturum iterum confiteor ac pronuncio.

So hat also Günther unterschieden zwischen einer Unterwerfung des Willens und der Einsicht[44]; und ich bin begierig, ob Rom in dieser Unterwerfung kein Noli me tangere erblickt, und auf sie dem Verdammungsdecrete die Worte hinzugefügt: auctor laudabiliter se subjecit. Und sollten die Römer wirklich so glücklich sein, meliora documenta aufzufinden, da die mittelalterliche Philosophie non par est, die orthodoxe Wahrheit zu vertheidigen,

---

[43] Maximilian Trütschel (keine Lebensdaten zu ermitteln) war ein Schüler von Professor Reinkens und erhielt einen Lehrstuhl in Braunsberg. Gegen J. Kleutgen veröffentlichte er die Schrift «Widerlegung des älteren Dualismus durch einen Satz der Denklehre und einen Satz der Glaubenslehre» (Königsberg 1856). Wegen der Verurteilung Günthers durch Rom gab er 1860 seine Professur auf (P. Knoodt, Anthon Günther II, 459).

[44] Ganz ähnlich schrieb Günther selbst am 13. Februar an Knoodt: «Niemand soll mir nachsagen, dass ich nicht unterschieden habe zwischen einer Unterwerfung des Willens und der Einsicht, so weit sie zu machen möglich ist, ohne die höchste Auctorität zu beleidigen» (Günther-Biographie II, 334).

so würde ja hiedurch G.s Philosophie doch indirect als eine bona anerkannt sein.

Was werden G.s Schüler thun ? Sie werden, wenn von den betreffenden Diözesanbischöfen eine solche Zumuthung an sie gestellt wird, sich unterwerfen, auf ihren Plätzen bleiben, und Zeit und Veranlassung abwarten, um die den G.schen Principien entgegenstehende Lehre (wie über Creation, Dualismus u.s.f.) als häretisch nach Rom zu bringen und eine declaratio de fide zu verlangen, und so peu a peu alle Cardinalsätze G.s von Rom approbieren zu lassen. Vale et fave! Herzl. Gruss an Trütschel. Ihr Knoodt.

e) Brief an Günther

Bonn, den 2. Juni 1862

Theurer Meister!

Metzmacher[45], den ich früher schon (durch die Vermittlung von N. [unleserlich] Ihnen empfohlen habe, der aber jetzt, nach einem glücklich überstandenen Nervenfieber, von hier abreisen kann, wünscht durch einige Zeilen von meiner Hand bei Ihnen eingeführt zu werden. Ich thue dies um so lieber, als Metzmacher es verdient, in jeder Beziehung empfohlen zu werden. Er ist ein durch die Schule der Entbehrung und Leiden gebildeter Charakter und wird, so hoffe ich, in der philosophischen Wissenschaft um so sicherer etwas leisten, als er sich Ihren Lebenslauf zum Vorbild genommen hat. Um in der gegeisselten[46] seelsorgerlichen Praxis nicht zu verkümmern, hat er sich auf 10 Jahre die freiere Musse gewährende Erzieher-Carrière gewählt, um später in sorgenfreier Existenz ausschliesslich der Wissenschaft leben zu können. Leider wird er diesmal nur vorübergehend Sie heimsuchen können, da die gräfliche Familie Bambeltey schon von Wien auf ihr Gut in Ungarn übergesiedelt ist, wohin er folgen muss.

Trotz Ihrer Frage: «Wohin ? Warum ?», trotz der Körbe, die Sie an Harts, Schwarzenberg und Wiener-Neustadt ausgetheilt haben, gebe ich die Hoffnung nicht auf, Sie von Wien loszueisen. Wohin ? Nach Tyrol. Warum ? Damit die hohen Berge Ihre Brust durch neue Aussichten und Hoffnungen heben, und Baltzer[47] und ich die schönste Erinnerung und einen Stachel im Fleische zur muthigen und kräftigen Fortsetzung des Werkes, das Sie so glücklich begonnen, haben, wenn Ihr Wunsch cupio dissolvi et esse cum Christo zu Ihrer Schüler tiefstem Leidwesen sich erfüllt haben wird. Ich rufe Ihnen daher noch einmal zu: Sorgen Sie für einen guten Gesundheitszustand im Monat August! Um die Mitte desselben werde ich, so Gott will, mit Baltzer in Wien eintreffen. Und da es bis dahin nur noch zwei, schnell hinfliessende Monate sind, so schreibe ich auch diesmal nichts über «litterarische Angelegenheiten», wiewohl nicht nur Ihr erster und zweiter sondern auch der denselben bald nachfolgende dritte Brief in meine glücklichen Hände gekommen waren. Ich verspare das Alles für die mündliche Besprechung,

---

[45] Heinrich Metzmacher (geb. 1836) wurde 1859 Priester und dann Erzieher «beim Grafen Bombelles, Hunyadi's Schwiegersohn» (P. Knoodt, Anton Günther II, 515).

[46] Sicher eine Anspielung auf das Vorgehen des Kölner Erzbischofs von Geissel gegen seine Priester, mit denen er nicht gerade sanft umging.

[47] S. oben Anm. 10.

um so mehr, als nach zwei nachmittägigen Vorlesungen und einer abgehaltenen Prüfung es Abend geworden ist, und ich diese Zeilen noch dem Metzmacher überbringen muss, der morgen in aller Frühe abreisen wird.

Da Ihr Namensfest so nahe ist, und ich dadurch, dass ich wieder Mitglied der wissenschaftlichen Prüfungskommission geworden, für den Augenblick sehr viele Arbeiten auf den Hals bekommen habe, so benutze ich diese Gelegenheit, um Ihnen zu Ihrem Namensfeste Glück zu wünschen. Möge der Himmel die alten Leiden von Ihnen wegnehmen, damit Sie sich etwas mehr mit diesem Erdenleben wieder zufrieden geben und es sich gefallen lassen, auf Ihre Auflösung und das neue Leben mit Christo noch länger warten! Übrigens hat auch für mich diese irdische Pilgerschaft fast allen Reiz verloren, und es fesselt mich nur das Eine noch an den irdischen Schauplatz, dass ich ihn nicht, ohne etwas für Christus (und das heisst dann zugleich für die Ehrenrettung und Machtstellung Ihrer Philosophie, wiewohl dieselbe auch ohne mich eine Zukunft haben wird) gethan zu haben, verlassen möchte. Aber nicht blos hochleben werde ich lassen am 13. Juni unseren Antonius Günther und seine Philosophie, die nur jesuitische Nachteulen für vulgären Rationalismus ansehen konnten, sondern ich werde auch in aller Frühe am Altare stehen, damit unser Aller Herr und (Leidens-) Meister Christus, Ihnen, nachdem er Sie wie Gold geläutert hat 7fach im Feuerofen der Verkennung, Verfolgung und Trübsal, in aller Weise gnädig sein möge!

Ihr Schüler P. Knoodt

3. Ein Brief Knoodts aus seiner altkatholischen Zeit

Zwischen dem letzten Schreiben an Günther und dem jetzt vorzulegenden klafft eine Lücke, die auch nicht durch anderweitige Dokumente ausgefüllt werden kann, wenigstens vorläufig nicht. Knoodt befasst sich nunmehr nicht mit Günther, der unterdes am 24. Februar 1863 gestorben war, sondern sein ganzes Interesse gilt, wenn man das aus dem Inhalt dieses einzigen Briefes schliessen darf, der altkatholischen Bewegung, der er beigetreten war. Wann genau der Bruch mit der römischen Kirche erfolgt ist, lässt sich nicht leicht bestimmen. Sicher bildete die Verurteilung Günthers die Voraussetzung und Grundlage, und das vatikanische Dogma vom 18. Juli 1870 brachte die entscheidende Wendung. Knoodts Erzbischof, Paul Melchers, forderte Knoodt und die übrigen Professoren der Bonner Universität, soweit sie Priester waren oder theologische Fächer dozierten, zur Annahme der Dekrete zu wiederholten Malen auf. Knoodt weigerte sich und wurde infolgedessen am 4. November 1870 von seinen priesterlichen Funktionen und von der Lehrtätigkeit suspendiert. Damit war äusserlich die Trennung vollzogen, die sich indes innerlich schon geraume Zeit vorher angebahnt und bemerkbar gemacht hatte. Knoodt stand nunmehr als Altkatholik ausserhalb der römisch-katholischen Kirche.

Der vorliegende Brief zeigt gut die anfänglichen Erfolge der neuen Bewegung, aber auch die anfänglichen Schwierigkeiten. Vorausgegangen waren die sog. «Münchner Pfingsterklärung» vom 18. Mai 1871, die vorbereitende Versammlung in Heidelberg (5./6. August 1871) sowie der Katholiken-Kongress in München vom 22. bis 24. September 1871. Die Schwierigkeiten bestanden vor allem darin, dass die Altkatholiken zu Beginn kaum Gemeinden und Kirchen hatten und nur wenige Priester, die in der Seelsorge standen (auf der später für die Bischofswahl bestimmten Liste befanden sich nicht mehr als dreissig Priester). Besonders machte sich der Mangel eines «apostolischen» Bischofs geltend, auf den die neue Gemeinschaft, die durchaus katholisch sein wollte, nicht verzichten konnte. Wie bekannt, wurde das Problem dadurch gelöst, dass man am 4. Juni 1873 zu Köln einen Bischof aus den eigenen Reihen wählte, den Breslauer Professor J. H. Reinkens, der dann am 11. August 1873 durch H. Heykamp, den der Kirche von Utrecht – der heutigen altkatholischen Kirche der Niederlande, die damals offiziell «Römisch-Katholische Kirche der altbischöflichen Klerisei» hiess – zugehörigen Bischof von Deventer zu Rotterdam die Konsekration nach dem römischen Rituale erhielt, und erst damit war die altkatholische Kirche konstituiert. Knoodt berichtet in seinem Brief nur von den Vorbereitungen.

Der Güntherianismus bildete also gewissermassen den Übergang zum Altkatholizismus. Das muss jedoch richtig verstanden werden. Es trifft sicher zu, dass sehr viele von den ersten Altkatholiken, und gerade die führenden Männer unter ihnen, das System Günthers verteidigt hatten und weiter daran festhielten. Die darin propagierte Freiheit der wissenschaftlichen Forschung wird sie der römischen Lehrautorität entfremdet haben, die zudem im Falle Günther eine zeitbedingte schroffe Eigenart bewiesen hatte. Seine Verurteilung durch Rom wurde ebenso als Anschlag auf die Freiheit und Selbständigkeit der deutschen katholischen Wissenschaft empfunden wie die späteren vatikanischen Papstdogmen. Aber es wäre eine zweifellos übertriebene Behauptung, wenn die subtilen Spekulationen Günthers als der spezifische Ausdruck der altkatholischen Theologie hingestellt werden sollten. Nach der Konstituierung der neuen romfreien Kirche erschienen kaum noch von altkatholischer Seite Schriften, die zugleich an Günther orientiert waren. Als letztes Werk in der zeitlichen Reihenfolge wäre wohl zu nennen die Günther-Biographie von Knoodt (I Wien 1881), weil sie nicht nur

eine Lebensbeschreibung bietet, sondern auch, direkt oder indirekt, die Ansichten des Meisters verteidigt. Übrigens war Günther selbst nach seinen bitteren Erfahrungen nicht ganz frei von einem antirömischen Affekt, da er z.B. am 23. Dezember 1863 an Baltzer schreibt: «Es hat mich sehr gefreut von Ihnen zu hören, dass Probst Döllinger den alten Muth wieder in sich aufleben lassen wird, wenn er im Voraus einer bedeutenden Theilnahme gewiss ist» (P. Knoodt, Anton Günther II, 526).

Brief an einen Unbekannten

Bonn, den 12. Aug. 1871

Lieber Freund[1]!

Du bist sehr im Irrthum, wenn du meinst, ich grolle dir wegen abweichender Ansichten über unsere Agitationsmittel. Vielmehr bin ich ein armer Mann, dem fast jede Stunde weggenommen wird durch unsere kirchlichen Wirren – Briefe, Besuche, Anfeindungen von allen Seiten und täglich sich mehrend; die Kräfte der Meisten, die mitten in der Bewegung stehen, werden fast aufgerieben; Jeder sehnt sich nach Ausschnaufen und kommt nicht dazu und kommt auch nicht zu seinen Studien – und der daher die Zeit nicht findet, um ausführlich dir zu antworten, aber das auch nicht für nöthig hält, weil die nächste Zukunft selber schon dich (wenn du den Ausdruck erlaubst) eines Besseren belehren wird. Wir sollen keine Gemeinden gründen, bevor wir Bischöfe (und zwar von den noch vorhandenen alten) gefunden haben? Wie aber, wenn die Gründung von Gemeinden das vorzüglichste Mittel wäre, um Bischöfe zu gewinnen, ganz besonders aber das wirksamste Agitationsmittel? Selbst ein Pastor Reinkens würde, falls er suspendiert wird, ohne Zweifel auf seinem Posten bleiben, fortfunctionieren und den Bonner treuen Katholiken dadurch eine Kirche überliefern[2]. Oder hätte Renftle[3] es wie Tangermann[4] machen und seine Gemeinde verlassen sollen? Oder Kaminski[5] die Gemeinde von Tarnowitz nicht gründen sollen? Aber wohin kommen wir

---

[1] Der Adressat ist sicher ein Altkatholik, der aber in den Werbemethoden von Knoodt abweicht.

[2] Diese Hoffnung sollte nicht in Erfüllung gehen.

[3] «Ein Mann aber (im Augsburger Klerus) leuchtete hell hervor, Pfarrer Josef Renftle von Mering. Als er am 9. Oktober (1870) den Fuldaer Hirtenbrief dem bischöflichen Auftrage gemäss von der Kanzel zu verlesen hatte, legte er lauten Protest ein gegen das vatikanische Konzil und dessen Dekrete. Sofort in Augsburg denunziert, wurde ihm vom Bischof unter Androhung von Strafe befohlen, zu widerrufen und wegen des Ärgernisses Abbitte zu thun. Da wandte sich die Gemeinde- und Kirchenverwaltung in einer Eingabe vom 9. Novbr. 1870 an den Bischof» (J. Fr. von Schulte, Der Altkatholicismus, Giessen 1887, 207).

[4] Ein Dr. Wilhelm Tangermann, der altkatholisch geworden war und dann unter dem Druck der staatlichen Behörden seine Stelle als Pfarrer von Unkel (bei Bonn) aufgeben musste (J. Fr. von Schulte, Der Altkatholicismus 159ff).

[5] An der Wahl des ersten altkatholischen Bischofs nahm ein gewisser «P. Kaminski» teil, der aber als wählbarer Priester aus Norddeutschland stammte (J. Fr. von Schulte, Der Altkatholicismus 380f.).

denn, wenn wir, so lange wir keine Bischöfe haben, keine Gemeinden gründen wollen und keine Sakramente spenden, also alle treuen Katholiken den neukatholischen Sakramentsverweigern Preiss geben wollen ? ? Nein wir müssen und wollen den Bischöfen ihren Bannstrahl aus den Händen winden, dass wir den echten Katholiken bieten, was jene ihnen nehmen wollen. Und wir müssen und werden so einen Keil hineintreiben in die faule und im Besitze befindliche Masse, um den Zerfall derselben zu beschleunigen und was davon noch lebt zu retten. Auch mehren sich die Anmeldungen trefflicher Geistlicher, die sich uns zur Disposition stellen. Vor nichts auch haben die Bischöfe grössere Angst, nichts dünkt ihnen gefährlicher als die Gründung von Gemeinden, die sie nicht mehr als die rechtmässigen Oberhirten anerkennen. Und darauf sollten wir verzichten ?

Selbstverständlich suchen wir uns übrigens vor Allem Bischöfe, aber nicht so, dass wir die Sache aus den Händen und vertrauensvoll diesen Bischöfen übergäben, denn dann würden wir wieder die schmählich Düpirten sein und unsere bisherige Arbeit vergeblich; denn wir wollen keine römisch-kath. Kirche, wie sie vor dem 18. Juli 70 war, sondern eine gründlich und allseitig reformierte, in die alle die Wahrheit in Christo Liebenden aus allen Confessionen eintreten können. Auch sind wir keineswegs ohne Aussicht, Bischöfe zu erhalten; aber auch hier ist die grösste Vorsicht nöthig und insbesondere zu erwägen, ob wir nicht am Besten fahren werden, wenn wir es blos mit von uns selbst Erwählten und blos von einem apostol. Bischof Geweihten zu thun haben, als mit den alten Knaben, die sich am Ende in die gründliche reformatio in c. et in m. (in capite et in membris) nicht finden können. Doch da wird Gott selbst entscheiden; er wird aller Welt noch unwidersprüchlich zeigen, dass er den Stab gebrochen hat über die gegenwärtigen Vertreter des Episcopats, und ob und wie viele er noch zu uns hinüberretten will. Vielleicht nicht gar lange nach der Münchener Septemberversammlung wird es zu einer Art von Concil kommen, auf welchem Bischöfe erwählt werden, nachdem wir uns ihrer apostol. bischöflichen Weihe vergewissert wurden. Ereignisse abwartend, Ereignisse (Gottentscheidungen) benutzend gehen wir voran gottvertrauend und so rasch als möglich.

Die Versammlung in Heidelberg war keine beschliessende sondern nur berathende und die Septemberversammlung vorbereitende. Das Wichtigste auf derselben war, dass sich herausstellte, dass wir Alle (die Abgeordneten aus Wien, aus der Schweiz, aus den verschiedenen Theilen Deutschlands) ein und dasselbe Ziel anstreben; dass ferner gerade die bisher indifferenten Katholiken Feuer vom Himmel fangen und eifrig an dem Wiederaufbau der kath. Kirche mitarbeiten; dass endlich eine Annäherung und Organisation aller bisher isolirten kath. Bestrebungen angebahnt worden ist. Auch kamen wir zu einer Vertheilung und Organisation der immer umfangreicher werdenden Arbeit und zum gegenseitigen Versprechen, überall in möglichst grossartiger Weise Gelder zu sammeln. Denn die unvermeidlichen Geldausgaben werden immer grösser, ganz besonders wenn die Unterstützungen von Christlichen und gottesdienstlichen Einrichtungen und Reisepredigern sich mehren.

Einer der interessantesten Männer auf der Heidelberger Versammlung war der Oberammann Keller aus dem Kanton Aargau[6], eine tiefreligiöse

---

[6] Hier handelt es sich um Landammann (nicht «Oberammann») und Nationalrat Dr. Augustin Keller aus Aarau, der bei dem Münchner Kongress (22. bis 24. September 1871) zum Vizepräsidenten gewählt wurde (J. Fr. von Schulte, a. a. O. 343). Er war einer der Laienführer und erster Synodalratspräsident der Christkatholischen Kirche der Schweiz.

und staatsmännische Persönlichkeit; dann auch der Priester Aloys Anton[7] aus Wien (aber dieser mehr plebejisch angelegte Volksredner, während Keller fein aristokr. Benehmen hat) dessen Anhang schon 60000 übersteigt. Aber kein Bischof suspendirt ihn, obschon er die Bischöfe und das Vaticanum schonungslos in Versammlungen und in der ganzen österreich. Presse tagtäglich angreift.

Auch in Heidelberg selbst hat der Altcatholicismus einen fruchtbaren Boden, der durch unsere Sitzungen und durch einen zahlreich besuchten Vortrag des Michelis[8] besäet wurde.

Doch ich muss zu deiner Herzensangelegenheit übergehen! Ich bin vorgestern Abend krank von Heidelberg zurückgekehrt, und noch bin ich stark verschnupft und huste; Prof. Reinkens, mit dem ich 6 Tage in Boppard zusammengewesen, ist erst gestern Morgen nach Bonn gekommen und am Nachmittag habe ich ihm deinen Brief übergeben. Du kannst dich darauf verlassen, dass er (und wenn sich eine Gelegenheit dazu bietet, auch ich) Alles, was in seiner Macht steht, thun wird, um dir die Stelle am Schullehrerseminar zu verschaffen. Denn wir haben beide die Überzeugung, dass die Stelle für dich und du für die Stelle passest. Möchte der jetzige Director nur recht bald promovirt und du an seine Stelle befördert werden!

Ottilie Fabricius ist (gleichzeitig mit uns) aus den Aachener Bädern zurückgekehrt. Am nächsten Morgen sidelt sie in die Ritterakademie (in Bedburg ?) über und übernimmt auf einige Wochen das Vorsteherinamt, damit die Vorsteherinnen verreisen und wieder zu Kräften kommen können. Sie hat mir Grüsse an dich und deine Mutter aufgetragen, denen ich die meinigen beifüge und die des Prof. Reinkens.

Dein alter treuer Freund
P. Knoodt.»

Frankfurt am Main — Johannes Beumer, S. J.

---

[7] Alois Anton war der erste altkatholische Pfarrer in Wien, dem es gelang, die altkatholisch Gesinnten zu einer Gemeinde zusammenzuschliessen, so dass sie bereits im Oktober 1871 in der St.-Salvator-Rathaus-Kirche ihren ersten Gottesdienst halten konnten.

[8] Friedrich B. F. Michelis (1818–1886) war seit 1864 Philosophieprofessor in Braunsberg. In der Einstellung gegenüber der Theorie Günthers schwankte er, wurde aber 1870 altkatholisch.

Metanoia im ‚Hirten' des Hermas

Hans A. Frei

(Fortsetzung)*

3.5. Μετάνοια-μετανοεῖν in den Similitudines. Im dritten Teil des ‚Hirten' fällt zunächst auf, dass die Begriffe *μετάνοια-μετανοεῖν* mit einer einzigen Ausnahme (Sim. IV.4, wo von den Sündern gesagt wird, dass sie verbrannt werden, *ὅτι ἥμαρτον καὶ οὐ μετανόησαν*) erst von Sim. VI an in Erscheinung treten, wobei (siehe «Wortstatistik» IKZ 1974/3, S. 191) die Mehrzahl aller Stellen sich in Sim. VIII und Sim. IX findet.

Diese Tatsache hat ihren Grund darin, dass die Sim. I–V sich hinsichtlich Form, Inhalt und Zweck von den restlichen Similitudines abheben. Dibelius bemerkt dazu: «Sim. VI enthält kein Gleichnis, sondern eine Vision von dem Zustand der Christenheit in derselben Art wie Vis. III und wie die folgenden Similitudines. Sim. VI eröffnet also schon der Gattung nach eine neue Reihe unter den Sim. Das gilt aber auch vom Inhalt. Denn während Sim. I–V im Grunde ebenso wie die Mand. auf Mahnungen hinauslaufen, nach denen sich die Christen richten sollen, um in der Zeit zwischen Christenbusse und Lebensende keine neuen Sünden zu begehen, behandeln die Sim. VI–IX etwas anderes: den Vollzug der Busse in der Christenheit» (a. a. O., S. 577). Was den Zweck der Sim. anbetrifft, so wäre dieser Charakterisierung durch Dibelius – deren Richtigkeit sich im Verlaufe der weiteren Untersuchung erst noch zu erweisen hat – beizufügen, dass, wie die Mandata eine notwendige Folge der Visiones bzw. der in ihnen proklamierten *μετάνοια* sind, so die Similitudines in gewissem Sinne eine Folge der Mandata sind. Denn hier will Hermas zeigen, welche Wirkung die Verkündigung sowohl der *μετάνοια* als auch der Gebote bis jetzt bei den angesprochenen Christen hervorzubringen vermocht hat. Das bedeutet, dass nun gerade dieser dritte Teil des ‚Hirten' sozusagen zum Prüfstein werden könnte dafür, ob unsere bisherige Sicht der Dinge sich bestätigt und somit in der Sache richtig war, oder ob und wie sie allenfalls zu modifizieren sei.

---

* Vgl. IKZ 2/1974, S. 118–139, 3/1974, S. 189–202, und 2/1975, S. 120–138.

Ehe wir uns den zahlreichen Stellen im einzelnen zuwenden, ist noch eine Bemerkung über die Art, wie wir vorzugehen gedenken, angezeigt. Angesichts der teilweise konzentrierten Dichte des Vorkommens von *μετάνοια* und *μετανοεῖν* vor allem in Sim. VIII und IX (in Sim. VIII.6.6 z.B. findet sich zusammen mit dem einmalig verwendeten Substantiv nicht weniger als fünfmal das Verb. Mehrere andere Stellen enthalten zwei-, drei- oder viermal die beiden Begriffe im selben Satz oder Sinn-Abschnitt) wäre eine strikte Scheidung der Stellen entsprechend den beiden Begriffen, wie wir sie im vorhergehenden Teil über die Mandata durchführten, wenig sinnvoll. Da nahezu die Hälfte *aller μετάνοια-μετανοεῖν*-Stellen der Similitudines, nämlich deren 45 (von 93), gleichzeitig beide Begriffe enthält, während *μετάνοια* allein nur zwölfmal, *μετανοεῖν* allein 36mal vorkommt, drängt sich ein diesem Befund entsprechendes Vorgehen in 3 analogen Abschnitten auf. Bei näherem Zusehen stellt man zudem fest, dass von den 48 Stellen, an denen sich entweder unser Substantiv oder das Verb allein finden, nicht weniger als deren 39 wiederum in einem unmittelbaren Kontext mit solchen Partien stehen, in denen beide Begriffe gemeinsam verwendet werden.

Aus diesem Grunde scheint es uns gerechtfertigt, unsere Aufmerksamkeit zunächst jenen 9 Stellen zuzuwenden, an denen *μετάνοια* (4) bzw. *μετανοεῖν* (5) isoliert anzutreffen sind. Das Hauptgewicht der Untersuchung wird jedoch den Aussagen jener Partien gelten, in denen beide Begriffe vorkommen.

3.5.1. Μετάνοια. Wenn wir von den beiden Stellen Sim. IX.1.1 und 24.4 absehen, wo nur vom *ἄγγελος τῆς μετανοίας* die Rede ist, bleiben lediglich die Verse *Sim. VI.2.3–4,* in denen der Begriff *μετάνοια* in einem für unsere Fragestellung aufschlussreichen Zusammenhang sich findet.

Nachdem in Sim. VI.1[68] die Nützlichkeit der Mandata für diejenigen betont wurde, welche den Ruf zur *μετάνοια* vernommen haben und ihm zu folgen gewillt sind, während die *μετάνοια* derjenigen, welche nicht nach den Geboten wandeln, als vergeblich und nichtig bezeichnet wurde, wird nun die Richtigkeit dieses Prinzips anhand konkreter Erfahrung in Kap. 2 demonstriert. Es ist die Rede von denjenigen, die *ἐπιλανθάνονται τὰς ἐντολὰς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*

---

[68] Die für unser Problem wichtigen Aussagen dieser Stelle werden im nachfolgenden Paragraphen 3.5.3 (s.u. S. 181) untersucht.

καὶ πορεύονται ταῖς ἀπάταις, von denen die einen dem Tod, die andern dem Verderben geweiht seien. Auf die Frage des Hermas nach der Bedeutung von ‚Tod' und ‚Verderben' antwortet der Hirt, zwar hätten sich die Angehörigen beider Gruppen in ihren Begierden der Schwelgerei und dem Betrug ergeben. Sofern aber zu diesen Sünden nicht noch diejenige der *βλασφημία* komme, bestehe auch für solche Sünder *ἐλπὶς μετανοίας, ἐν ᾗ δύνανται ζῆσαι.* Es dürfte gerade für unseren Zusammenhang nicht unwichtig sein zu beachten, dass bereits im nachfolgenden Satz diese Hoffnung als *ἐλπὶς ἀνανεώσεως* [69] bezeichnet wird. Ohne diese Parallele pressen zu wollen, darf darin wohl dennoch ein Indiz gesehen werden dafür, dass *μετάνοια* auch hier im Sinne sowohl eines der Zukunft zugewendeten als auch eines sich über längere Zeit erstreckenden Geschehens verstanden ist.

Von denen jedoch, welche über die Lüste dieser Welt hinaus noch *προσέθηκαν κατὰ ὄνομα τοῦ κυρίου βλασφημίαν,* wird gesagt, dass ihnen die Möglichkeit der *μετάνοια* von vornherein verschlossen sei und sie unweigerlich dem ewigen Tod und Untergang verfallen. Die Blasphemie erscheint hier wie auch an andern Stellen[70] als absolutes Hindernis für die *μετάνοια* und damit als ‚unvergebbare Sünde', wie man sie gewöhnlich zu bezeichnen pflegt, obwohl die Ursache der Unvergebbarkeit nicht in dem Vergehen als solchem liegt, sondern – wie bei Hermas verschiedentlich zu sehen ist – in der dem *μετανοεῖν* verschlossenen Haltung des Sünders.

---

[69] *ἀνανέωσις* findet sich im ‚Hirten' noch Vis. III. 12.2, wo das Wort zunächst vom Greis verwendet wird, welcher aus Freude über eine unverhoffte Erbschaft wieder zu Kräften kommt. Zugleich meint Hermas aber damit die positive Veränderung, welche die *μετάνοια* in der Gemeinde zustandebringt, was in der Verjüngung der die Kirche symbolisierenden Frauengestalt seinen Ausdruck findet.

[70] Mand. VIII.3 wird *βλασφημία* in der Reihe der Laster als letztes genannt.

In Sim. VIII.6.4 werden *ἀποστάται καὶ προδόται τῆς ἐκκλησίας* zusammen mit *βλασφημήσαντες ἐν ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν τὸν κύριον* genannt und das Geschick aller umschrieben als *εἰς τέλος ἀπέθανον τῷ θεῷ*, ähnlich auch 8.2.

Sim. IX. 18.3 werden die *βλάσφημοι* zusammen mit den *πονηροί, ὑποκριταί, δίψυχοι* und den *πονηρευόμενοι ποικίλαις πονηρίαις* zu denjenigen gerechnet, von welchen die Kirche gesäubert werden muss.

Sim. IX. 19.1, 3 erklärt ebenfalls die *μετάνοια* für *βλάσφημοι* als unmöglich.

In diesem Zusammenhang sei auf einen Irrtum in Jolys ‚Index des mots' (a.a.O., S. 337) aufmerksam gemacht, indem als erste Belegstelle für das Stichwort *βλάσφημοι* Sim. IX. 13.3 angeführt ist, wo sich aber dieses Wort – übrigens auch das entsprechende Verb – nicht findet.

3.5.2. Μετανοεῖν. Wie bereits einleitend bemerkt, ist *Sim. IV.4* die einzige Stelle in den ersten 5 Similitudines, welche den von uns untersuchten Begriff in Form eines einzelnen *μετανοεῖν* enthält. Hier ist die Rede von den wie die Heiden als verdorrte Bäume in Erscheinung tretenden Sündern, welche *οὐ μετενόησαν* und deshalb wie jene ‚in jener Welt' verbrannt werden. Was die Parallelität des *οὐ μετενόησαν* der in ihrer Sünde beharrenden Christen mit dem *οὐκ ἔγνωσαν τὸν κτίσαντα αὐτούς* der Heiden betrifft, so liegt diese vor allem in dem analogen Ergebnis der völligen Fruchtlosigkeit, die im schroffen Gegensatz steht zu dem Blühen, Reifen und Fruchttragen, auf das zuvor bei den ‚Gerechten' hingewiesen wurde. Das wird auch bestätigt durch die sich daran anschliessende Aufforderung an Hermas, Frucht zu bringen, was dadurch geschehen soll, dass er dem Herrn mit reiner Seele dient. Dies letztere darf somit als Umschreibung dessen verstanden werden, was mit *μετανοεῖν* gemeint ist.

Sim. VI.3.6 legt dar, wie die in Kap. 2 dieser Similitudo genannte Gruppe jener Schafe (s.o.), welche noch Hoffnung auf *μετάνοια* haben dürfen, da sie sich nicht der Blasphemie gegen den Herrn schuldig gemacht hatten, zum Vollzug dieser *μετάνοια* kommen. Zunächst hat sie der ‚Engel der Strafe'[71] in seiner Zucht und bestraft sie durch zeitliche Qualen verschiedener Art. Wenn sie diese Drangsal erdulden, werden sie dem Hirten – also dem *ἄγγελος τῆς μετανοίας* – «übergeben zu guter Zucht und werden im Glauben an den Herrn befestigt; und sie dienen dann die künftigen Tage ihres Lebens hindurch dem Herrn mit reinem Herzen». Wenn somit das Wirken des *ἄγγελος τῆς μετανοίας* sozusagen die Einübung der sündiggewordenen, aber *μετάνοια*-willigen Christen in die Glaubens- und Lebenspraxis des wahren Christseins zum Ziele hat, dann kann kein Zweifel bestehen darüber, dass *μετανοεῖν* im Sinne des Hermas selber in solcher Glaubens- und Lebenspraxis als Inhalt und Sinn christlicher Existenz besteht.

An diese Darlegung schliesst sich nun der mit *ὅταν οὖν μετανοήσωσιν* eingeleitete Satz, in dem davon die Rede ist, dass ihnen jetzt der Gedanke an die begangenen bösen Werke komme, dass sie

---

[71] *ὁ ἄγγελος τῆς τιμωρίας* wird Sim. VI.3.2 in seiner Funktion eingeführt, wo auch die von ihm zu vollziehenden Strafen aufgezählt werden. Joly (a.a. O., S. 249, Anm. 3) bemerkt dazu: «Tout ce chapitre nous paraît suivre de près le TABLEAU du ps.-CÉBÈS; les mots *εἰς ἀγαθὴν παιδείαν* entre autres sont frappants à cet égard.»

Gott preisen und bekennen, er sei ein gerechter Richter und habe sie einen jeden gemäss seinen Taten leiden lassen. «Dann dienen sie künftig dem Herrn mit reinem Herzen und haben Glück bei all ihrem Tun, denn sie empfangen vom Herrn alles, worum sie bitten. Und dann preisen sie den Herrn, dass sie mir übergeben worden sind und kein Böses mehr zu erdulden brauchen.»

Hier gilt es vor allem auf den Zeitpunkt zu achten, in welchem im Ablauf dieser Schilderung der Begriff *μετανοεῖν* verwendet wird: nachdem die zeitlichen Strafen in Form von mancherlei Qualen erduldet sind. Diese gehören also gar nicht zur *μετάνοια* im eigentlichen Sinne, sondern diese kann überhaupt erst einsetzen, wenn diese pein-liche (im buchstäblichen Sinne!) Phase beendet ist. Erst jetzt erfolgt auch die Übergabe an den *ἄγγελος τῆς μετανοίας*, und zwar *εἰς ἀγαθὴν παιδείαν*, welche offenbar als Teil der nun einsetzenden *μετάνοια* zu verstehen ist und offensichtlich darauf abzielt, dass die *μετανοοῦντες* im Glauben an den Herrn befestigt werden, ihm mit reinem Herzen dienen und ihn preisen. Von Buss-Strafen im späteren Sinne, welche als Sühneleistung für die Sünden der Vergangenheit zu verstehen wären, kann hier also nicht die Rede sein. Nicht nur die *μετάνοια*, sondern sogar die *ἀγαθὴ παιδεία* hat zukunftsbezogenen Charakter. Das bestätigt in dieser Hinsicht auch Sim. VII (s. u. z. St.), wenn dort als Zweck der vom Hirten zu verpassenden Plagen das *μετανοεῖν* und das *καθαρίζειν* genannt werden.

Sim. VI.5.7 ist in gewissem Sinn eine Parallele zu der bereits unter 3.5.1 besprochenen Stelle 2.3–4, indem hier ebenfalls von solchen Menschen die Rede ist, welche sich der einen oder anderen schädlichen Schwelgerei hingeben, wodurch sie sich Pein und Strafe zuziehen. Wenn sie darin verharren, *καὶ μὴ μετανοήσωσι*, werden sie dem (ewigen) Tod anheimfallen. Auch hier geht das Bestraftwerden und das ‚Büssenmüssen' im späteren Sinne eindeutig dem *μετανοεῖν* voraus, welches seinerseits allein die Öffnung auf das wahre Leben hin gewährleistet.

Sim. IX.21.4 schliesslich ist die Rede von jenen Gläubigen, welche dem Hermas ein besonderer Dorn im Auge sind: die in ihrem Wesen ‚Gespaltenen', die dem Herrn nur mit Worten, nicht aber mit ihrer Tat dienen. Diese setzt er den *δίψυχοι* gleich, also den zwischen Glauben und Unglauben Schwankenden und Hin- und Hergerissenen. Ihr Zustand entspricht dieser ständigen Unentschiedenheit: sie können weder leben noch sterben, d. h. sie sind weder bereits gerettet noch endgültig verloren. Nur das *ταχὺ μετα-*

νοεῖν lässt sie zum Leben gelangen, wobei das *ταχύ* sich natürlich auf den Zeitpunkt des Einsetzens der *μετάνοια* bezieht und nicht etwa auf die Dauer von deren Vollzug. Ergreifen sie die ihnen gebotene Möglichkeit zur *μετάνοια* nicht, so gilt: *ἤδη παραδεδομένοι εἰσὶ ταῖς γυναιξὶ ταῖς ἀποφερομέναις τὴν ζωὴν αὐτῶν*.

Diese Stelle scheint uns in besonderer Weise zu zeigen, wie dynamisch Hermas in jeder Hinsicht denkt. Da haben bereits die Mächte der Verderbnis ihre Hände nach dem sündiggewordenen Christen ausgestreckt und sind schon dabei, sich an seinem Heil (= Leben) zu vergreifen, als ihn das Angebot der *μετάνοια* erreicht. Ergreift er es, so tritt sein *μετανοεῖν* sozusagen an die Stelle jenes verderblichen Tuns, das teils von ihm selber verschuldet, teils von den verderblichen Mächten ausgeübt wird. Versäumt er die gebotene Möglichkeit, dann geht das verderbliche Treiben weiter und wird schliesslich zum Verlust des Lebens, also zum ewigen Tode führen. Was also im einen Fall durch beharrlich fortschreitendes Wirken schliesslich Zerstörung und Vernichtung zustande bringt, das erfährt dort, wo die *μετάνοια* zum Zuge zu kommen vermag, eine totale Umpolung auf das Heil und das wahre Leben hin.

3.5.3. Μετάνοια–μετανοεῖν. Wir wenden uns nun jenen Stellen und Partien in den Similitudines zu, in denen sich unser Begriffspaar gleichzeitig und häufig sogar mehrfach vorfindet.

In *Sim. VI.1.3–4* klingt sozusagen das Grundthema an, dem die weiteren Ausführungen der Similitudines von hier an gewidmet sein werden, nämlich den Zusammenhang deutlich zu machen zwischen dem Anliegen der Mandata und der *μετάνοια*. So werden an der genannten Stelle die Gebote als nützlich bezeichnet *τοῖς μέλλουσι μετανοεῖν*. Parallel mit der Bereitschaft zum *μετανοεῖν* verläuft also die Bereitschaft, einen Wandel gemäss den Mandata zu führen. Klaffen *μετανοεῖν* und Verhalten des Christen auseinander, ist die *μετάνοια εἰς μάτην*, mit anderen Worten: *μετάνοια ist* der Wandel nach den Geboten[72]. In diesem Sinne ergeht in Vers 4 an die *μετανοοῦντες* der Appell des Hirten: *ἀποβάλετε τὰς πονηρίας τοῦ αἰῶνος τούτου… ἐνδυσάμενοι δὲ πᾶσαν ἀρετὴν δικαιοσύνης δυνήσεσθε τηρῆσαι τὰς ἐντολὰς ταύτας*, was sinngemäss übersetzt heisst: «Als solche, welche *μετανοεῖν*, sollt ihr die übeln Taten dieser Welt, welche euch

---

[72] Hierzu bemerkt Joly (a.a.O., S. 243, Anm. 2): «Voilà clairement exprimée la destination des *Préceptes:* elle ne s'accorde guère avec le caractère extra-temporel qu'on a voulu reconnaître aux *Mandata*».

aufreiben, von euch werfen; habt ihr dafür jegliche Tugend der Gerechtigkeit angezogen, werdet ihr diese Gebote zu halten vermögen und euren bisherigen Sünden keine neuen mehr hinzufügen.» Schon diese Postulate, sich vom Bösen zu distanzieren, tugendhaft zu werden und keine neuen Sünden mehr zu begehen, erwecken den Eindruck einer inhaltlichen Umschreibung dessen, wie *μετανοεῖν* konkret zu verwirklichen ist. Das bestätigt auch die Art, wie Hermas fortfährt, indem er das *μηκέτι προστίθετε* sofort aufnimmt und sagt, welche Folgen das haben wird: *μηδὲν οὖν προστιθέντες πολὺ κόψετε τῶν προτέρων ὑμῶν ἁμαρτιῶν* – «wenn ihr gar keine mehr hinzufügt, werdet ihr viel von euren früheren Sünden zunichte machen». Die hier schrittweise ausgezogene Linie des *μετανοεῖν* mündet dann aus in dieselben verheissenden Worte, denen wir auch an anderen Stellen schon begegnet sind: *Πορεύεσθε οὖν ταῖς ἐντολαῖς μου καὶ ζήσετε τῷ θεῷ*. Auch hier ist das der Zukunft zugewendete Element im *μετανοεῖν* unverkennbar. *Sim. VII* – von Dibelius (a.a.O., S. 584) als «Anhang zu Sim. VI» bezeichnet – stellt uns die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis von *μετανοεῖν* und Strafe unter zwei neuen Gesichtspunkten. Auf Grund von Sim. VI.5.7 (s.o. S. 64) waren wir zum Schluss gekommen, dass derartige Strafe dem *μετανοεῖν* vorangehe, die beiden ‚Aktionen' somit nicht identisch sein und also auch zeitlich nicht zusammenfallen können. Sim. VII scheint dies zunächst zu bestätigen, indem hier deutlich wird, dass der Zweck des Strafens darin besteht, den Sünder zur Einsicht und damit zum *μετανοεῖν* zu bringen. Poschmann spricht in diesem Zusammenhang mit Recht vom «Erziehungsmittel» zur *μετάνοια* (a.a.O., S. 155).

Völlig neu ist nun aber die Tatsache, dass jemand – nämlich hier Hermas – durch derartige Strafen gezüchtigt wird nicht im Hinblick auf seine eigene sündige Vergangenheit und das ihm nötige *μετανοεῖν* – so begründet dies wäre –, sondern mit der Absicht, dass dadurch andere – nämlich seine Angehörigen – zur *μετάνοια* geführt werden. Auf seine Frage, was das zu bedeuten habe, bekommt Hermas zur Antwort, dies sei die einzige Möglichkeit, seine Angehörigen zu bestrafen. Denn die ihn treffende Bedrängnis werde auch von denjenigen, für die er sozusagen stellvertretend zu leiden habe, als Strafe empfunden werden. – Dies kann so verstanden werden, dass die Familie des Hermas ob dem, was ihr Oberhaupt zu erdulden hat, von Mitgefühl ergriffen wird und dadurch zu jener Sündeneinsicht gelangt, deren Konsequenz das *μετανοεῖν* ist. Es wäre aber auch

denkbar, dass die Strafe des Hermas – nach Meinung verschiedener Ausleger ist vor allem an geschäftliche Rückschläge und damit verbundene finanzielle Einbussen zu denken – ihre empfindlichen nachteiligen Folgen für die ganze Familie hat und diese Form der Strafe sie allesamt härter trifft, als wenn jedem einzelnen Glied der Familie die *θλῖψις* sozusagen ‚nach Mass' persönlich auferlegt würde. Diese Interpretation würde auch die in den Aussagen von Vers 4 liegenden Schwierigkeiten einigermassen verständlich machen:

Da ist zunächst die Tatsache, dass Hermas auf die Auskunft des Hirten, er habe für seine Familie *θλῖψις* auf sich zu nehmen, antwortet, die Angehörigen *μετανενοήκασιν ἐξ ὅλης καρδίας αὐτῶν*, was vom Hirten bestätigt wird. Zugleich macht der Hirt aber auch deutlich, dass es sich bei diesem *μετανοεῖν* um ein mangelhaft-defektives handle, dem Gottes Vergebung noch nicht zukommen könne. Es mag befremdlich erscheinen, dass in diesem Fall überhaupt von *μετανοεῖν ἐξ ὅλης καρδίας* die Rede sein kann. Vermutlich ist hier dieser Begriff jedoch noch in seiner genuin-neutralen Bedeutung von ‚den Sinn ändern' verwendet, was ja durchaus auch *ἐξ ὅλης καρδίας* geschehen kann, so dass die Stelle vielleicht sinngemäss etwa mit ‚es ist ihnen von Herzen leid gewesen' übersetzt werden könnte. Doch wenn dieses *μετανοεῖν* nicht zugleich auch zum *καθαρίζειν* wird, bleibt es – wie der Hirt Sim. VI.1.3 sagt – *μετάνοια εἰς μάτην*. Wir sehen darin eine Bestätigung für die schon früher geäusserte Auffassung, dass der Begriff *μετανοεῖν* im ‚Hirten' noch nicht busstechnisch erstarrt, sondern durchaus offen und flexibel ist.

Derselbe Vers 4 stellt jedoch noch ein anderes Problem, das mit dem soeben erwähnten indirekt in Zusammenhang steht. Aus dem vorhin zitierten Einwand des Hermas, seine Angehörigen hätten doch aus ganzem Herzen *μετανενοήκασιν*, zieht der Hirt den Schluss, sein Gesprächspartner meine, «den *μετανοοῦντες* würden ihre Sünden sofort vergeben». Einer solchen Auffassung gegenüber macht der Hirt geltend, dem sei nicht so. «Sondern der *μετανοούς* muss erst seine Seele peinigen und sehr demütig werden in all seinem Tun und Trübsal der verschiedensten Art durchmachen.» Erst wenn er die ihm auferlegte Drangsal ertrage, werde Gott sich seiner erbarmen und ihm vergeben; «und das gewiss, wenn er sieht, dass das Herz *τοῦ μετανοοῦντος* rein ist von jeder bösen Tat». – Für sich allein genommen, erweckt diese Stelle den Eindruck, es gehe in der durchzumachenden Trübsal tatsächlich um eine Art von Sündenstrafe, um eine im Sinne einer Sühne vom Sünder zu erbringende menschliche Vor-

leistung auf die erwartete Vergebung hin. So versteht es Poschmann (a.a.O., S. 174), wenn er unter Hinweis auf unsere Stelle u.a. schreibt, die von Hermas geforderte *μετάνοια* sei nicht nur «als aufrichtige Bekehrung, als aufrichtiger Entschluss zu einem neuen Leben, sondern auch als entsprechende Bussleistung, durch die die Schuld allmählich gesühnt wird», zu verstehen. Wir werden Poschmann zugutehalten, dass die vorliegende Stelle einer derartigen Interpretation keinerlei Schwierigkeiten bereitet, ja sie demjenigen sogar fast aufnötigt, dem der Gedanke an sühnende Bussleistungen des Sünders ein aus der kirchlichen Tradition altvertrautes Postulat ist. Es ist aber doch zu fragen, ob diese Deutung der grundsätzlichen Auffassung eines Hermas entspricht.

Im Zusammenhang unserer bisherigen Untersuchung hatten wir bereits Anlass, kurz auf die Frage nach dem Verhältnis von *μετάνοια* und *θλῖψις* einzugehen (s.o. S. 180). So wiesen wir auf Sim. VI.3.6 hin, wo eindeutig gesagt wird, dass die zu erduldende *θλῖψις* dem *μετανοεῖν* vorausgehe. Ähnlich wird in Sim. VI.5.7 deutlich, dass die *βάσανοι καὶ τιμωρίαι* der Sünder zunächst nichts anderes sein können als die als Strafe verstandenen Folgen ihres verkehrten Tuns. Und erst dann wird hinzugefügt, dass diese Sündenstrafen zum Tode führen, wenn die Sünder *μὴ μετανοήσωσι*.

Zweierlei scheint uns hier klar ersichtlich zu sein:

einmal die Tatsache, dass Hermas mehrere Begriffe verwendet, um die peinlichen Folgen des Sündigens zu bezeichnen. Das eine Mal spricht er von *θλῖψις*, an anderer Stelle nennt er sie *βάσανοι* oder *τιμωρίαι*. Obwohl diese Ausdrücke von ihrem Herkommen her ihr je eigenes Gepräge und ihre besondere Bedeutungsnuance haben, werden sie von Hermas promiscue verwendet. Während sich ihm das Wort *τιμωρία* natürlich im Zusammenhang mit dem *ἄγγελος τῆς τιμωρίας* (Sim. VI. 3. 2; VII. 2) fast aufnötigt und das Moment des Strafens wohl am stärksten impliziert, herrscht im Begriff der *θλῖψις* das Moment der Bedrängnis, also der für den Betroffenen peinigenden Wirkung, vor, während bei *βάσανος* – herrührend vom kritischen Prüfen eines Materials – der Akzent eindeutig auf dem mit der Strafe verbundenen Zweck des «Auf-die-Probe-Stellens» zu sehen sein dürfte.

Zum andern ist jedoch unverkennbar, dass an keiner einzigen Stelle, an der diese Ausdrücke verwendet werden, die unmittelbare Beziehung zur *μετάνοια* klar ersichtlich wird. Das dürfte seinen Grund vermutlich darin haben, dass Hermas – wie Dibelius (a.a.O., S. 580f.)

ausführt – «offenbar eine Plagen-Schilderung übernommen hat; und zwar wird man an eine Apokalypse zu denken haben, deren Seher irgendeinen ausserirdischen Ort der Qual schaute». Dibelius denkt «an die Straforte Henoch 18.19.27 und zu unserer Stelle speziell an die Schilderung Apc. Petri 32». «Von einer solchen Inferno-Schilderung wird auch unser Text abhängig sein, nur hat unser Verfasser die Peinigung ... aus dem ewigen ins zeitliche Leben versetzt, ohne diese Beziehung in der Darstellung selbst zum Ausdruck zu bringen» (ebd.). Hier liegt u. E. auch die Ursache dafür, dass der Zusammenhang zwischen *μετάνοια* und Strafe nicht klar zutage tritt. Aus dem unklaren Tatbestand kann nur dies mit Sicherheit geschlossen werden: das Moment der Strafe ist dem *μετάνοια*-Gedanken des Hermas nicht inhärent. *θλῖψις, βάσανοι* und *τιμωρίαι* sind zunächst ganz einfach die unausweichlichen pein-vollen Konsequenzen für Übeltäter und führen zu deren totaler Destruktion. Erst mit der *μετάνοια* ergibt sich sozusagen ein katalytischer Faktor, der zwar die Sündenstrafen nicht plötzlich zu unterbinden, sie jedoch zu einem sinnvollen und hilfreichen Mittel auf dem Wege zum Leben zu machen vermag.

Dass Hermas im übrigen zwischen *μετανοεῖν* und *θλίβεσθαι* klar unterscheidet, geht auch daraus hervor, dass zwischen dem die *θλῖψις* verhängenden *ἄγγελος τῆς τιμωρίας* und dem *ἄγγελος τῆς μετανοίας* bzw. deren spezifischen Funktionen klar unterschieden wird. Dass es schliesslich Gott allein ist, der die Vergebung schenkt, ist ein weiterer Beweis dafür, dass Hermas zwischen diesen verschiedenen wiewohl zueinander in Relation stehenden Vorgängen sehr wohl zu unterscheiden weiss und so in seinen Aussagen keinen Anlass bietet, ihm den Gedanken an ein die Sünden sühnendes Leiden oder Büssen im späteren Sinne der Kirche zu unterschieben. Wie leicht das sogar einem Dibelius aus dem traditionellen Denken heraus unterläuft, zeigt z. B. seine Wiedergabe der Stelle Vis. III. 7. 6: «Sie werden einen andern, viel geringeren Platz erhalten, und nicht ohne dass sie vorher gepeinigt sind und die Tage ihrer Sünden voll (abgebüsst) haben», deren Urtext lautet: *ἑτέρῳ δὲ τόπῳ ἁρμόσουσι πολὺ ἐλάττονι, καὶ τοῦτο ὅταν βασανισθῶσιν καὶ ἐκπληρώσωσιν τὰς ἡμέρας τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν.*

Similitudo VIII. Wie bereits früher erwähnt, stellt diese mit dem 47fachen Vorkommen von *μετάνοια* (15 mal)–*μετανοεῖν* (32 mal) zunächst rein statistisch im dritten Teil des ‚Hirten' für unsere Frage den Schwerpunkt dar. Allerdings fällt sofort auf, dass das Wortpaar mit Ausnahme von 3.5 erst in den Kapiteln 6–11 auftritt. Das

hängt mit einer Tatsache zusammen, auf welche Dibelius (a.a.O. S. 588f.) vom literarkritischen Standpunkt aus aufmerksam macht und die gerade durch diesen Befund die Bestätigung erfährt. Nach Dibelius hätte Hermas nämlich mit der Allegorie vom Weidenbaum einen jüdischen Stoff aufgegriffen, dessen Komponenten einerseits der Mythos vom Weltenbaum und andererseits die Sage vom Aaronsstab Num. 17. 1ff. sind, und denselben dann durch ‚Verchristlichung' seinem spezifischen Anliegen dienstbar gemacht. Als Indizien für seine These nennt er die Einführung des Turmes in 2.1 und der in 2.5, 6.6, 7.3, 8.3 erwähnten *τείχη* als des Aufenthaltsortes für die mit der *μετάνοια* noch nicht ans Ziel gelangten Christen an. Insbesondere aber geht nach Dibelius das Motiv der Einpflanzung der abgehauenen Zweige auf Hermas zurück: «Denn diese Szene, in der erst der Bussgedanke zur Geltung kommt, ist für unsern Autor die Hauptsache» (ebd.), dient sie ihm doch dazu – so möchten wir ergänzend beifügen –, zum zentralen Anliegen von Sim. VIII. vorzustossen, nämlich die Bedeutung seiner *μετάνοια*-Verkündigung zu veranschaulichen, gleichzeitig aber auch durch das dargestellte Schicksal einiger Unbussfertiger die immer noch Unentschlossenen zu warnen und die Zögernden zum raschen Vollzug der *μετάνοια* anzuspornen. In dieser Hinsicht kann dieser Sim. VIII eine paränetische Tendenz nicht abgesprochen werden. Wir meinen aber, es wäre einseitig zu behaupten, das Ziel dieser Similitudo «ist also ebenso wie das der Visionen Weckung des Bussgeistes, nichts anderes» (so Poschmann, a.a.O., S. 171). Wenn auch nicht bestritten werden kann, dass Hermas hier darauf ausgeht, bisher noch Zögernde aufzurütteln und sie ebenso wie immer noch neue Hörer mit der weiterhin offenstehenden Möglichkeit der *μετάνοια* (betr. ‚Bussfrist' s. IKZ 1974/3, S. 194 ff.) zu konfrontieren und zur Entscheidung aufzurufen, so will es uns doch scheinen, als tue Hermas dies auf dem Hintergrund der realen Erfahrung, die er bisher mit seiner *μετάνοια*-Verkündigung gemacht hat. Aus diesem Grunde halten wir auch Joly's These für verfehlt, wenn er behauptet, Hermas lege hier die mit seiner *μετάνοια*-Verkündigung verknüpften Erwartungen dar oder nehme in apokalyptischer Form die Ergebnisse seiner Verkündigung vorweg (a.a.O., S. 275f., Anm. 3).

Dass die christliche Verwendung eines traditionellen jüdischen Stoffes dem Autor hier nicht nahtlos und nicht ohne Unebenheiten gelungen ist, wird bereits an jener Stelle ersichtlich, welche den Begriff *μετάνοια* ziemlich unvermittelt ins Spiel bringt (3.5). Denn

auf die Frage des Hermas, was es zu bedeuten habe, dass der Engel Michael von den Geprüften die einen in den Turm entlassen, die restlichen aber dem Hirten überantwortet habe, entgegnet dieser, weil sie das empfangene Gesetz übertreten hätten, habe der Engel *εἰς τὴν ἐμὴν ἐξουσίαν αὐτοὺς κατέλιπεν εἰς μετάνοιαν*. Dieser Dialog schliesst sich an jene wichtige Szene vom Einpflanzen und Begiessen der den sündigen Christen gruppenweise abgenommenen Zweige und an die Interpretation der Bedeutung des Baumes an und wird gefolgt von der Deutung der drei bereits in den Turm entlassenen Gruppen von ‚Gerechten', welche allerdings die Mehrheit aller erstmals Geprüften ausmachen. Was es mit den 10 Gruppen der Minderheit auf sich hat, soll Hermas im Zusammenhang mit der ‚nach ein paar Tagen' stattfindenden (zweiten) Prüfung der Zweige erfahren. Diese Prüfung und die damit verbundene Interpretation stellen die veranschaulichte Bilanz der *μετάνοια*-Verkündigung des Hermas dar. Und zwar ist die Wirkung der *μετάνοια* an den einzelnen Stäben insoweit ablesbar, als diese sich seit ihrem Eingepflanztwerden verändert haben oder nicht.

Hier stellt sich vorerst die Frage, worin die Funktion des Hirten hinsichtlich der ihm *εἰς μετάνοιαν* übergebenen Christen bestehe bzw. wie sein Einpflanzen und Begiessen zu verstehen sei, das identisch zu sein scheint mit der von Hermas verkündeten Botschaft von der *μετάνοια*. Im ganzen Zusammenhang unserer Schrift kann damit nur das auf diese Weise anschaulich gemachte *μετάνοιαν διδόναι* gemeint sein. Da in jedem abgeschnittenen Zweig das Gesetz gegenwärtig ist, bedeutet das Einpflanzen der Zweige wohl nichts anderes als das neuerliche Einschärfen dessen, was die Mandata als Maxime eines Gott wohlgefälligen Lebens in Erinnerung zu rufen hatten, also die erneute Ermächtigung zum Christsein im Zeichen geschenkter *μετάνοια*. Das Begiessen darf dann als Versinnbildung der Kraft verstanden werden, welche Gott denen gibt, deren Inneres er für die *μετάνοια* bereit sieht[73]. Diese Bereitschaft ist offenbar jener aus dem Inneren eines Christen wirkende Faktor, welcher entweder im Falle seines völligen Fehlens den defektiven Zustand eines Zweiges unverändert lässt und damit dessen totales und unwiderrufliches Absterben herbeiführt oder aber den Zweig dank der Hilfe von aussen durch die Mandata und das von Gott verliehene *πνεῦμα* in kleinerem oder grösserem Ausmass zu neuem Leben erstehen lässt. Auf die Frage,

---

[73] So heisst es in 6.1, dass der Herr *ἔδωκε πνεῦμα τοῖς ἀξίοις οὖσι μετανοίας*.

weshalb denn nicht alle *μετενόησαν*, bekommt Hermas vom Hirten zur Anwort: *Ὧν εἶδεν ὁ κύριος τὴν καρδίαν μέλλουσαν καθαρὰν γενέσθαι καὶ δουλεύειν αὐτῷ ἐξ ὅλης καρδίας, τούτοις ἔδωκε τὴν μετάνοιαν* (6.2). Die Aussage dieses Satzes hat ihr Gegenstück in dem unmittelbar sich anschliessenden, wonach der Herr denen, deren Arglist und Bosheit er sah und die im Begriff waren, *ἐν ὑποκρίσει μετανοεῖν*, keine *μετάνοια* gab. Hier stehen sich zwei grundlegend verschiedene Arten des *μετανοεῖν* gegenüber: eines, das dem Willen zur Reinigung des Herzens und zum Dienst gegen den Herrn entspringt und darum mit Gottes barmherziger Hilfe zum Ziele führt. Dem anderen aber, das als ein *μετανοεῖν ἐν ὑποκρίσει* bezeichnet wird, fehlt diese entscheidende Komponente, die wir schon mehrmals als zur Zukunftgerichtetheit unseres Begriffs gehörig feststellen konnten, und deshalb muss dieses ‚defektive' *μετανοεῖν* unwirksam bleiben.

Wollte man sich auf Grund dieser Darstellung hier den Ablauf des *μετανοεῖν* im Sinne des Hermas vergegenwärtigen, so sähe dieser offenbar ungefähr wie folgt aus: am Anfang steht die Verkündigung der *μετάνοια*-Botschaft, welche den Impuls sowohl zum aufrichtigen und infolgedessen wirksamen als auch zum heuchlerischen *μετανοεῖν* gibt. Ausschlaggebend für den positiven oder negativen Verlauf des *μετανοεῖν* ist die gesinnungsmässige Reaktion des von dieser Botschaft getroffenen Christen. Während die Botschaft bei Verleugnern und Apostaten überhaupt nicht Fuss zu fassen vermag infolge deren a priori gegen Gott getroffenen Entscheidung, findet sie bei den übrigen sündigen Christen aller Schattierungen zunächst Gehör und bietet ihnen potentiell die Gelegenheit und Möglichkeit zu Vergebung und einem neuen Leben. Weil aber die *μετάνοια*, zu welcher Hermas im Auftrag des Herrn aufrufen darf, auf künftige Veränderungen im Wandel der *μετανοοῦντες* tendiert und also den Angesprochenen durch Gottes Gnade zur *μετάνοια* im vollen Sinne führen will, bedarf sie der Bereitschaft jedes Christen, sein Leben fortan gemäss den Geboten erneuernd zu gestalten und so mit Gottes Hilfe das verheissene Heil zu erlangen.

Dibelius sagt denn auch, es sei also «ein Unterschied zwischen ‚Busse tun' und ‚Busse gewährt erhalten'; aber Gott bemisst seine Entscheidung nach der Gesinnung des Menschen – so wird ein notdürftiger Ausgleich zwischen Gottes Ursächlichkeit und menschlicher Verantwortlichkeit erreicht». Auf Grund der bei Hermas zutage tretenden Zusammenhänge dürfte der Schluss nicht von der Hand zu weisen sein, dass der Mensch durch mangelnde Bereitschaft

zur *μετάνοια* zwar Gottes heilsame Initiative am Erreichen ihres Zieles zu hindern vermag, dass aber der Wille zum Gehorsam nicht als menschliche Eigenleistung im Sinne des Synergismus verstanden werden darf, sondern als das Eingehen auf Gottes Intentionen im Geiste wahrer *μετάνοια* ein Sichöffnen für neue Möglichkeiten im eigenen Leben bedeutet.

Nach diesen teilweise mehr allgemein-grundsätzlichen Erwägungen zu den angeführten Stellen wenden wir uns im folgenden nun noch einigen spezifischen Einzelaussagen über *μετάνοια-μετανοεῖν* zu, wie sie sich im Verlaufe der Interpretation der Prüfungsergebnisse durch den Hirten in *Sim. VIII* finden.

So betont dieser in *6.1*, dass das *μετανοεῖν* ‚Rettung' bewirke (ebenso Sim. IX. 26.8, während Mand. IX.6 mit der Formulierung *ἐὰν μὴ μετανοήσῃ, δυσκόλως σωθήσεται* den gleichen Gedanken negativ zum Ausdruck bringt). Der Sache nach dasselbe besagt auch die Stelle *6.6*, wo der Hirt – ähnlich wie schon Sim. VI.2.3 – darauf hinweist, dass *ἡ μετάνοια τῶν ἁμαρτωλῶν ζωὴν ἔχει, τὸ δὲ μὴ μετανοῆσαι θάνατον*. Hier kommt die doppelte Zukunftgerichtetheit im Sinne des Heiles oder des Verlorengehens klar zum Ausdruck.

Mehrere andere Stellen reden von der Möglichkeit zur bzw. Hoffnung auf *μετάνοια* für solche, die von der *μετάνοια*-Botschaft zwar bereits getroffen wurden, aber in ihrem Wesen noch gespalten sind. An allen diesen Stellen – 7.2; 8.3, 5; 9.4; 10.2 – handelt es sich bei den anvisierten Christen um *δίψυχοι*, von denen der Hirte sagt: *οὔτε γὰρ ζῶσιν οὔτε τεθνήκασιν* (7.1). Sie befinden sich in jenem Zwitterzustand, der dem Hermas ein besonderer Dorn im Auge zu sein scheint, weil er seinen Träger am klaren Sichentscheiden zwischen Gott und Welt, zwischen Glauben und Unglauben hindert und so eine wirksame *μετάνοια* verunmöglicht. Doch gerade weil diese *δίψυχοι* sich noch nicht endgültig entscheiden konnten und sich demzufolge noch in einer Art Schwebezustand befinden, kann der Hirte sagen: *τούτοις ... κεῖται μετάνοια* (7.2), *ἐστὶν ἐλπὶς ... μετανοίας* (7.2; 10.2), *ἔχουσι μετάνοιαν* (8.3), *μετάνοια ἔτι ἐστίν* (8.5; 9.4). Aber es steht ihnen zum endgültigen Entscheid nur noch kurze Zeit zur Verfügung. Darum gilt für sie: *ταχὺ μετανοεῖν* (8.5), *μετάνοια αὐτῶν ταχίνη χρῄζει εἶναι* (9.4)[74].

---

[74] Zur Frage der hier implizierten ‚Bussfrist' s. IKZ 1974/3, S. 194ff.

Gerade bei dieser Kategorie der *δίψυχοι* spielt das ‚Vorleben' eine wichtige Rolle. So heisst es 10.2, für diese bestehe *ἐλπὶς μετανοίας ὅτι ἀγαθοὶ πάντοτε ἐγένοντο*. Und im folgenden Vers wird bemängelt, dass sie zwar den Glauben hätten, jedoch *τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας* begingen. Doch da sie nie von Gott abfielen, der Christenname ihnen nicht gleichgültig war und sie auch Gastfreundschaft an den *δοῦλοι τοῦ θεοῦ* übten (vgl. Sim. IX. 27.2, wo ebenfalls vom Beherbergen der Knechte Gottes die Rede ist), reagierten sie ohne langes Besinnen positiv auf den Ruf zur *μετάνοια*, was zur Folge hatte, dass sie nun *ἐργάζονται πᾶσαν ἀρετὴν δικαιοσύνης*. Auch hier ist also die Wirkung des *μετανοεῖν* eine im rechten Tun sich konkretisierende und fortsetzende, somit eindeutig zukunftsbezogen. – Sim. VIII.7.5 enthält als erste der 3 einzigen Stellen in den Gleichnissen den Begriff *ἐπιστρέφειν* im Sinne des Sichabwendens vom rechten Verhalten zum Verlorengehen. Die beiden anderen Stellen sind Sim. IX.26.2 und 3.

Similitudo IX. Ähnlich wie bei Sim. VIII drängen sich auch hier zu Beginn einige allgemeine Bemerkungen auf, ehe wir uns den besondern Aussagen hinsichtlich *μετάνοια-μετανοεῖν* zuwenden.

Rein äusserlich fällt zunächst der im Vergleich zu allen anderen Partien sämtlicher 3 Teile des ‚Hirten' ungewöhnliche Umfang von Sim. IX auf, so dass man schon vom bloss optischen Eindruck her zu fragen geneigt ist, ob dies ein Symptom sei für eine spezifische Funktion dieses Gleichnisses im Ganzen unserer Schrift. In dieser Vermutung fühlt man sich bestärkt, sobald man feststellt, dass die inhaltliche Aussage mit der Prüfung der Steine an das vorausgehende Gleichnis, mit dem Bild vom Turmbau jedoch über dasselbe hinaus an Vis. III[75] anknüpft. Dibelius kommt denn auch zum Schluss: «Die Abfassung von Sim. IX hat also offenbar mit der Verbindung der beiden Teile des Buches (Vis. I–IV, Vis. V–Sim. VIII) etwas zu tun» (a.a.O., S. 602). Obschon wir bei der Entstehung und Gliederung des ‚Hirten' eher eine Dreiteilung anzunehmen geneigt sind, indem wir auch zwischen Mandata und Similitudines ein zeitliches Intervall meinen voraussetzen zu sollen, sehen wir die Funktion von Sim. IX im Ganzen der Hermas-Schrift, ähnlich wie Dibe-

---

[75] Diesen Zusammenhang bestätigt bereits der erste Vers von Sim. IX, wo der Hirt in seiner Funktion als *ἄγγελος τῆς μετανοίας* erklärt, er werde Hermas «alles zeigen, was der heilige Geist dir gezeigt hat», damit er von ihm noch alles genauer erfahre (1.3), weil er erst jetzt in der Lage sei, alles in voller Kraft schauen zu können, «ohne zu erschrecken wie beim vorigen Mal».

lius, als ein koordinierendes Zum-Schluss-Führen mit nochmaligem *μετάνοια*-Appell. Ähnlich scheint auch Poschmann die Stellung von Sim. IX im ‚Hirten' zu werten, indem er sie als einen «Nachtrag zu dem Bisherigen» bezeichnet (a.a.O., S. 178). Immerhin handelt es sich nicht um blosse Repetition des in Sim. VIII bzw. Vis. III Gesagten. Poschmann betont, Sim. IX bringe «in dem Bild vom Turmbau verschiedene Erweiterungen und auch gewisse Abänderungen» (ebd.). Nach ihm stellt der Turm sowohl in Vis. III als auch in Sim. VIII und IX «die Kirche wesentlich in demselben Sinne» dar (ebd.). Joly dagegen interpretiert das Verhältnis von Sim. IX zu Vis. III folgendermassen: «La tour de la Vision III représentait l'Eglise céleste; celle de la Sim. IX représente l'Eglise terrestre devenant peu à peu l'Eglise céleste» (a. a. O., S. 288, Anm. 1). Damit trägt Joly der Tatsache Rechnung, dass in Vis. III nur solche Steine in den Turm aufgenommen werden, die immer in ihn eingebaut bleiben, während anhand des Zustandes bzw. des Loses der zum Bau untauglichen Steine die Situation der sündigen Christen dargestellt wird. Sim. IX dagegen schildert den Turm als errichtet aus Steinen sowohl aus der Tiefe des Wassers als auch von den 12 verschiedenen Bergen, deren Prüfung, vorübergehende oder bleibende Entfernung bzw. Bearbeitung und Wiedereinfügung die *μετάνοια*-Bedürftigkeit, -Bereitschaft und -Wirkung auf seiten der Christen kennzeichnen soll. In dieser Hinsicht kann der Sim. IX eine paränetische Tendenz nicht abgesprochen werden, zumal auch die ‚Bussfrist' noch immer offen ist (vgl. 5.1; 14.2, wo die Unterbrechung des Bauens gerade damit motiviert wird, dass noch weitere Gelegenheit zur *μετάνοια* erhalten und davon Gebrauch machen können), so gewiss dieselbe nicht unbegrenzt erscheint (vgl. 9.4: «Nur ein wenig bleibt noch am Turm zu bauen»). Auch von da her wird es darum aufschlussreich sein zu sehen, was Sim. IX zu unserer besonderen Fragestellung beiträgt.

Ähnlich wie in Sim. VIII stellen wir fest, dass von den insgesamt 32 Stellen, an denen *μετάνοια* (14mal)–*μετανοεῖν* (18mal) vorkommen, alle bis auf eine einzige (1.1) sich erst in der zweiten Hälfte dieser Similitudo finden. Auch der Grund für diesen Sachverhalt entspricht demselben im vorausgehenden Gleichnis: Hermas verwendet einen traditionellen jüdischen Stoff (z.B. 12 Berge = 12 Stämme), dessen Interpretation ihm Gelegenheit zur Darstellung seines spezifischen Anliegens bieten muss, das er in 5.1 ff. – «die Gedanken von Vis. III weiterspinnend» (Dibelius a. a. O., S. 609 z. St.) – unvermittelt einführt.

Sehen wir von den 4 Stellen ab, an denen der stereotype Titel *ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας* vorkommt (1.1; 14.3; 23.5; 24.4), so finden wir unser Wortpaar mit einer einzigen Ausnahme (21.4) in 6 ‚Paketen' über die Kap. 14, 19, 20, 22, 23 und 26 verteilt. Unser Vorgehen wird also analog demjenigen bei der Interpretation von Sim. VIII sein: zuerst Erörterung der Einzelaussage, dann Untersuchung der 6 Partien.

Sim. IX.21.4 schildert nochmals das Schicksal der *δίψυχοι*, wie es bereits in Sim. VIII (s. o. S. 189) dargestellt wurde. Auffällig ist, dass auch hier dieser Art von unentschiedenen Christen eine *μετάνοια* in Aussicht gestellt ist, welche *ταχύ* zu sein hat. Hängt dies vielleicht – abgesehen von der als bald ablaufend gedachten ‚Bussfrist' – auch zusätzlich noch damit zusammen, dass diese *δίψυχοι* gleich nahe bei ihrem Gerettet- wie bei ihrem Verlorensein stehen? Für den Fall, *ἐὰν δὲ μὴ μετανοήσωσιν*, sagt nämlich der Hirt, seien sie bereits in den Händen jener Weiber, die ihnen das Leben rauben. Umgekehrt wird das aber heissen, dass das *μετανοεῖν* bereits sich entfaltendes neues Leben bedeutet, also eine weitere Bestätigung für das, was wir bereits an verschiedenen früheren Stellen öfters impliziert gefunden haben.

Auch jene 6 Partien, in denen unser Wortpaar sich mehrfach findet, vermögen über den bisher statuierten Befund hinaus kaum mehr wesentlich Neues beizubringen, wie sich gleich zeigen wird. Im grossen und ganzen bestätigen sie die Sicht der Dinge, wie sie auf Grund der bisherigen Untersuchungen sich uns ergeben hat.

Gerade *Sim. IX.14.1–2* ist dafür in zweifacher Hinsicht ein deutlicher Beweis. Einmal manifestiert sich hier erneut die *μετάνοια* der sündigen Christen als das Grundanliegen des Hermas, wenn dieser im Hinblick auf jene in Kap. 13 charakterisierten *ἀποβεβλημένοι* sofort die Frage nach deren *μετάνοια*-Möglichkeit stellt und dadurch dokumentiert, dass er keinen einzigen sündigen Christen aufgibt. Zum andern lässt auch diese Stelle wieder erkennen, dass das *μετανοεῖν* in einem sachlich-innern Zusammenhang mit dem *ἀποβάλλειν τὰς ἐπιθυμίας*, dem *ἐπανακάμπτειν ἐπὶ τὰς παρθένους* und dem *πορεύεσθαι ἐν τοῖς ἔργοις αὐτῶν* steht, so gewiss es mit diesen ‚Tätigkeiten' nicht einfach schlechthin identisch ist. Dennoch ist es bezeichnend, dass der Hirt in seiner Anwort das *μετανοεῖν* der Frage des Hermas nicht mehr aufnimmt, sondern sagt: *Εἰσελεύσονται, ἐὰν ἀποβάλωσι ... πορευθῶσι* (Vers 2). Das darf doch wohl als Indiz dafür genommen werden, dass das *μετανοεῖν* in diesen Ausdrücken wesentlich mitent-

halten ist. Insofern wird *μετάνοια* auch hier nicht als momentaner, nur den vergangenen Sünden zugewendeter Akt verstanden, sondern als eine sich in einem auf die Zukunft gerichteten dauernden Tun manifestierende Haltung.

Im Laufe der in Kap. 17 einsetzenden Deutung der Berge, welcher der zweite Teil von Sim. IX gewidmet ist, folgen in den Kap. 19, 20 (von 21 war oben bereits die Rede [S. 192f.]), 22 und 23 vier inhaltlich zusammenhängende Partien, in denen *μετάνοια-μετανοεῖν* unter durchwegs analogen Voraussetzungen verwendet werden. Denn an allen diesen Stellen geht es um verschiedene Typen von sündigen Christen bzw. um die Frage, ob es für eine dieser Gruppen noch eine *μετάνοια* gebe.

Mit Recht hat Dibelius (a. a. O., S. 604ff.) darauf aufmerksam gemacht, dass sich aus der Verwendung zweier ganz verschiedener Bilder, nämlich desjenigen von Turmbau und jenes von den 12 Bergen um den Gottesberg, etliche Unstimmigkeiten ergeben, welche zudem noch dadurch kompliziert werden, dass dann gerade in dem uns hier besonders interessierenden zweiten Teil von Sim. IX Hermas anhand der von den 12 verschiedenen Bergen herbeigeschafften Steinen die unterschiedlichen ethischen Verhaltungsweisen der sündigen Christen illustrieren möchte, während das dem ursprünglichen Bild konforme Verständnis dasjenige der Mannigfaltigkeit menschlicher Charakterveranlagung wäre. Nun wird aber dieser ‚Urgedanke' überlagert von der Tatsache, dass diese Steine durch den erstmaligen Einbau in den Turm (= Taufe) und dank der ihnen eingeflössten Tugendkraft der 12 Jungfrauen eines Geistes wurden, ehe sie von den bösen Weibern verführt und in der Folge weggeworfen wurden. Mag nun Hermas die verschiedenen Typen von Sündern auch den 12 Bergen zuordnen – die unterschiedliche Beschaffenheit der verschiedenen Gruppen hat ihren Grund im verschiedenartigen Verhalten der betreffenden Christen und also nicht in ihrer natürlichen Abstammung von diesem oder jenem Berg, obschon Hermas mit seiner Darstellung – ziemlich sicher unbeabsichtigt – diesen Eindruck erweckt. Gerade von da her darf aber auch geschlossen werden, dass *μετάνοια* im Verständnis des Hermas keine naturhafte Veränderung zum Ziele hat, sondern als ein sich dauernd bewährendes neues Verhalten und Handeln im dynamischen Sinne verstanden werden will.

Wenden wir uns nun den im kurz skizzierten Kontext stehenden Aussagen zu:

In *Sim. IX. 19* ist zunächst von *ἀποστάται καὶ βλάσφημοι εἰς τὸν κύριον καὶ προδόται τῶν δούλων τοῦ θεοῦ* die Rede, von denen kategorisch erklärt wird: *Τούτοις δὲ μετάνοια οὐκ ἔστι, θάνατος δὲ ἔστι.* Wenn Joly hierzu bemerkt (a. a. O. S. 333 Anm. 2): «Il y a ici comme l'embryon de la doctrine des péchés irremissibles, chère à Tertullien», dann übersieht er, dass – worauf wir schon früher hingewiesen haben – die Haltung der betreffenden Sünder der Grund ist für die Unmöglichkeit der *μετάνοια* und nicht die Delikte als solche. Joly denkt an die *Folgen* des sündigen Ungehorsams, Hermas dagegen an den Umstand, dass man nicht zugleich dies und das Gegenteil tun kann. Gerade an diesem Punkt scheint uns im ganzen *μετάνοια*-Problem, wie es sich uns im ‚Hirten' zeigt, eine nicht zu übersehende Nuance zu liegen, indem die entscheidende Frage nicht die ist, ob *Sünden* vergebbar seien, sondern ob auf seiten des *Sünders* jene Bereitschaft bestehe, sich von Gott die Möglichkeit zur *μετάνοια* schenken zu lassen und so Vergebung zu erlangen und aus ihr zu leben.

Im Gegensatz zu den erwähnten ‚Verlorenen' ist dann an derselben Stelle gleich anschliessend in den Versen 2–3 die Rede von *ὑπόκριται καὶ διδάσκαλοι πονηρίας*, die zwar den vorigen ähnlich geartet seien mit dem einzigen Unterschied, dass sie *οὐκ ἐβλασφήμησαν τὸν κύριον αὐτῶν οὐδὲ ἐγένοντο προδόται τῶν δούλων τοῦ θεοῦ.* Diese im Verhältnis der betreffenden Sünder gegenüber Gott begründete Differenz ist dermassen entscheidend für oder wider die Möglichkeit der *μετάνοια,* dass Hermas sie am Schluss dieses Kapitels 19 gleich nochmals hervorhebt. – Schon hier stellen wir fest, dass Sim. IX im Gegensatz zu Sim. VIII nicht über Erfolg oder Misserfolg bisheriger *μετάνοια*-Verkündigung Rechenschaft gibt, sondern sich mithilfe der hier erfolgenden Typisierung an die entsprechenden Gruppen von Sündern innerhalb der Kirche wendet, um sie – wie ja hier öfters ausdrücklich gesagt wird – zu möglichst rascher *μετάνοια* zu veranlassen.

Sim. IX. 20. 4 ist hinsichtlich der *μετάνοια*-Aussage wohl im ganzen ‚Hirten' einmalig: *'Αλλὰ τούτοις πᾶσι μετάνοιά ἐστι, ταχινὴ δέ, ἵν' ὃ τοῖς προτέροις χρόνοις οὐκ εἰργάσαντο νῦν ἀναδράμωσιν ταῖς ἡμέραις καὶ ἀγαθόν τι ποιήσωσιν.* Schon Dibelius (a. a. O., S. 629) und neuerdings auch Karpp (a. a. O., S. 70) übersetzen das hier von Hermas verwendete *ἀναδράμωσιν* (von *ἀνατρέχειν,* das eigentlich «emporlaufen, sich erheben», dann «verbessern, wieder gutmachen» bedeutet), übereinstimmend mit «nachholen», so dass in diesem Satz gesagt würde, die *μετάνοια* jener Reichen und in irdische Geschäfte Verstrickten hät-

te darin zu bestehen, dass diese Sünder das, was sie früher schon hätten tun sollen, nun noch schleunig nachholen. Das trifft natürlich im Grunde genommen für jedes *μετανοεῖν* zu: man muss etwas tun, das eigentlich schon längst hätte getan werden sollen, das aber nicht geschehen konnte, weil man eine verkehrte Haltung einnahm. Und doch stellt sich an unserer Stelle die Frage: Haben die hier ins Auge Gefassten den Ruf zur *μετάνοια* bereits einmal vernommen? Aus unserem Text geht das überhaupt nicht hervor, so dass wir eher zur Annahme neigen, Hermas stelle sich das *μετανοεῖν* dieser Sünder so vor, dass sie endlich mit ihrem Christsein ernstmachen und ihre christliche Berufung durch ihr Handeln unter Beweis stellen. – Auch hier stehen die Ausdrücke *μετανοήσωσι* und *ἀγαθόν ποιήσωσι* gleichwertig parallel nebeneinander, so dass wir wiederum annehmen dürfen, es handle sich nach dem Verständnis des Hermas nicht um zeitlich nacheinander ablaufende Tätigkeiten, sondern um sich gegenseitig ergänzende Bestimmungen für dieselbe Sache.

Zugleich wird hier ganz eindeutig klar, dass ein *μετανοεῖν*, wie Hermas es hier als das Nachholen eines früher versäumten Tuns definiert, rein nichts an sich haben kann von dem späteren Begriff des ‚Büssens' im Sinne ausserordentlicher Leistungen als das Aufsichnehmen von Sündenstrafen. Wollte man Hermas etwas freier interpretieren, dann käme man vermutlich dem, was er hier wirklich meint, am nächsten, wenn man seine Aussage dahin deutete, im *μετανοεῖν*, wie es speziell hier an dieser Stelle dargestellt wird, gehe es darum, dass diejenigen, welche den Christennamen haben, endlich auch wirklich Christen *werden*.

Im Unterschied zu den bisher untersuchten *μετάνοια*-Aussagen in *Sim. IX* ist in *Kap. 22* erstmals – ähnlich wie in Sim. VIII – auch vom Erfolg der *μετάνοια* die Rede, indem es Vers 3 heisst: *τινὲς δὲ μετενόησαν*. Um wen handelt es sich bei diesen ‚einigen'? Sie gehören zu den ‚unbelehrbaren, anmassenden und selbstgefälligen Alleswissern' (Vers 1), von denen in diesem kurzen Kapitel die Rede ist. Auf Grund von deren Charakterisierung schliessen Interpreten wie Dibelius (a. a. O., S. 630) und Joly (a. a. O. 338, Anm. 2, wo er in gleichem Sinne Lelong zitiert) auf irgendwelche nicht näher definierbare Vertreter der frühen Gnosis. Zudem sind diese *τινές* noch näher bestimmt dadurch, dass sie als der kleinere Teil derer bezeichnet werden, von denen gilt *διὰ ταύτην οὖν ὑψηλοφροσύνην πολλοὶ ἐκενώθησαν ὑψοῦντες ἑαυτούς* (Vers 3). Von diesen letzteren wird dann im gleichen Vers gesagt: *ἐκ τούτων οὖν πολλοὶ ἀπεβλήθησαν, τινὲς δὲ μετε-*

νόησαν καὶ ὑπέταξαν ἑαυτοὺς τοῖς ἔχουσι σύνεσιν, γνόντες τὴν ἑαυτῶν ἀφροσύνην. Vermutlich denkt Hermas hier an ähnliche Leute wie in Sim. VIII.6.5f., wo ihnen als «Heuchlern, die fremde Lehren einführten und die Knechte Gottes abwendig machten», vor allem das zur Last gelegt wird, dass sie die Sünder am *μετανοεῖν* hinderten. Es stellt sich sogleich die Frage, ob dabei sozusagen an gezielte ‚Gegenpropaganda' gegen die *μετάνοια*-Verkündigung des Hermas zu denken oder – was wir als wahrscheinlicher erachten – ob gemeint sei, ihre Haltung lehne grundsätzlich die Notwendigkeit der *μετάνοια* für Christen ab. Letzteres dürfte dann als bescheidenes Indiz dafür gewertet werden, dass die *μετάνοια* nicht erst von Hermas in der Kirche seiner Zeit bekanntgemacht wurde, sondern dass man schon immer wusste, dass Christsein auch *μετανοεῖν* bedeutet.

Allerdings sind die an unserer Stelle in Sim.IX.22 Erwähnten wohl nicht einfach identisch mit denjenigen in Sim. VIII.6, sondern eher solche, die von jenen zu Irrlehren verführt wurden und die nun ihrerseits in der Gemeinde sich als ‚Lehrer' gebärden möchten. Da sie inzwischen durch die *μετάνοια*-Botschaft des Hermas in die Entscheidung gestellt werden, kann hier als endgültiges Ergebnis registriert werden, dass viele von diesen verworfen wurden, *τινὲς δὲ μετενόησαν καὶ ἐπίστευσαν καὶ ὑπέταξαν ἑαυτοὺς τοῖς ἔχουσι σύνεσιν, γνόντες τὴν ἑαυτῶν ἀφροσύνην.* Auch hier dürfen diese letzteren Ausdrücke als ergänzende inhaltliche Umschreibung des *μετανοεῖν* verstanden werden. Und wenn in Vers 4 den noch Unentschlossenen die Möglichkeit der *μετάνοια* in Aussicht gestellt und ihnen verheissen wird, *ἐὰν μετανοήσωσι, ζήσονται τῷ θεῷ*, dann fehlt auch hier das im ‚Hirten' schon öfters beobachtete Element der Zukunftgerichtetheit nicht.

Auch im folgenden Kapitel *Sim.IX.23* findet sich etwas, das uns bisher noch nicht begegnet ist: die direkte Anrede des ‚Hirten' an diejenigen, welche zur *μετάνοια* aufgerufen werden (Vers 5). Zunächst jedoch wird von solchen, welche sich gegeneinander verfeindet hatten und deren Glauben unter ihren Verleumdungen zum Versiegen gekommen war, gesagt, dass *πολλοὶ μετενόησαν*, offensichtlich auf Grund der ersten *μετάνοια*-Verkündigung durch Hermas – also auch hier bereits eingetretener Erfolg! Von den übrigen heisst es: *μετανοήσουσιν, ὅταν ἀκούσωσί μου τὰς ἐντολάς· μικραὶ γὰρ αὐτῶν εἰσιν αἱ καταλαλίαι, καὶ ταχὺ μετανοήσουσιν.* Merkwürdigerweise bemerkt Joly (a.a.O., S. 339, Anm. 4) zu dieser Stelle: «Il faut remarquer ces futurs: le message de la pénitence ne semble pas encore

lancé dans le monde chrétien; ailleurs, Hermas emploie le passé et semble ainsi se contredire: il s'agit dans ce dernier cas d'une anticipation fictive qu'il oublie ici.» Wir sind der Meinung, die hier von Joly zu Recht empfundene Schwierigkeit lasse sich auf einfache Weise erklären, ohne dass man sich mit der Annahme einer ‚anticipation fictive' zu behelfen habe. Da es sich um Glieder der Gemeinde handelt, die sich zerstritten haben und im Unfrieden miteinander leben, ist durchaus verständlich, dass bestenfalls jeweils nur *einer* der beiden zerstrittenen und entzweiten Konfliktpartner zunächst von der *μετάνοια*-Botschaft Kenntnis erhielt, die ja gemäss Vis. II.4.3 in der Gemeinde proklamiert worden war. Andere erfuhren von dieser Möglichkeit erst durch Bekanntgabe der Mandata, ja gerade diese Gebote werden auf solche Sünder wahrscheinlich mehr Eindruck gemacht haben, da sie konkret die einzelnen Sünden namhaft machten (so handeln Mand. II.2f. und VIII.3 von der *καταλαλία*). Dibelius (a.a.O., S. 631) vermutet, es handle sich bei den kleinen Streitigkeiten um «Privathändel», während Hermas bei den in Vers 3 geschilderten Spaltungen «offenbar ernste Gefährdungen des Gemeindelebens im Auge hat». Wir sind von dieser Interpretation nicht restlos überzeugt, da die Begründung der Tatsache, dass diese Verleumder *δυσκόλως ζήσονται*, in Vers 4 ebenfalls das individuelle Verhältnis von Mensch zu Mensch zur Voraussetzung hat. Denn hier wird von der Tatsache her, dass Gott denen, die ihm ihre Sünden bekennen, dieselben nicht nachträgt, in Form einer Frage gefolgert, dass auch ein vergänglicher Sünder seinem Mitmenschen das Böse nicht nachtragen solle, als ob *er* es wäre, der den Mitmenschen verdammen oder retten könnte. – Damit sei jedoch nicht bestritten, dass auch individuelle Streitigkeiten zwischen Einzelnen eine Gemeinde spalten können.

Ungewöhnlich ist dann – wie bereits erwähnt –, dass der *ἄγγελος τῆς μετανοίας* sich in direkter Anrede an die ‚Spalter' wendet, indem er sie zum Aufgeben ihrer entsprechenden Gesinnung und zum *μετανοεῖν* auffordert und ihnen die Vergebung ihrer vorigen Sünden verheisst, *ἐὰν καθαρίσητε ἑαυτοὺς ἀπὸ τούτου δαιμονίου· εἰ δὲ μή, παραδοθήσεσθε αὐτῷ εἰς θάνατον* (Vers 5). Da die Zusage der Vergebung ganz eindeutig zum nachfolgenden *ἐάν*-Satz zu nehmen ist, könnte man strenggenommen den Schluss ziehen, das *μετανοεῖν* allein führe hier noch gar nicht zur Vergebung, sondern erst das Sichreinigen vom genannten Dämon. Aber dies wäre ohne Zweifel nicht im Sinne des Hermas, indem er mit dieser präzisierenden Formulierung zwar

wohl die in diesem besonderen Fall konkrete Wirkung des *μετανοεῖν* – eben das *καθαρίζειν* – akzentuieren will, zugleich aber zu verstehen gibt, dass dies nur im *μετανοεῖν* geschieht.

Auch hier fehlt das auf die Zukunft gerichtete Element nicht, tritt allerdings nur in sehr verkürzter Form in Erscheinung, indem einzig festgestellt wird, dass Nichtbefolgen der Aufforderung zur *μετάνοια* den Tod durch den Dämon zur Folge haben werde. Das impliziert jedoch eindeutig die uns schon wiederholt begegnete Konsequenz: *μετανοεῖν* führt zum Leben, ja ist bereits dessen entscheidender Anfang.

In *Sim. IX. 26. 2–3* finden wir zunächst zweimal den Begriff *ἐπιστρέφειν*. Im Gegensatz zur früher zitierten Stelle Sim. VIII. 7. 5 wird er hier ganz im Sinne des alttestamentlichen שׁוּב, also in der Bedeutung von ‚umkehren, sich bekehren' verwendet (ebenso Vis. I. 3. 1; II. 3. 4; Mand. VI. 1. 5; VIII. 10; IX. 2; XII. 4. 6; 6. 2, wobei allerdings das Verb in Vis. I. 3. 1 und Mand. VIII. 10 im transitiven Sinn von ‚andere zur Umkehr bringen' gebraucht wird). Da hier ebensogut das im ‚Hirten' sonst übliche Verb *μετανοεῖν* am Platz gewesen wäre, fragt man sich, was Hermas veranlasst habe, gerade hier nun *ἐπιστρέφειν* zu verwenden.

Im ersten Moment könnte man auf den Gedanken kommen, der Grund liege vielleicht darin, dass es sich in Vers 2 um Diakone, also um ‚amtliche' Diener der Gemeinde handelt, von denen Umkehr erwartet wird, und deshalb werde vielleicht ein innergemeindlicher ‚terminus technicus' angewendet, der im folgenden Vers, wo es sich um andere Sünder handelt, noch nachwirkt. Doch diese Vermutung wird durch alle übrigen *ἐπιστρέφειν*-Stellen im ‚Hirten' widerlegt, die das Wort auf ‚gewöhnliche' Gemeindeglieder anwenden. – Auf unsere Stelle trifft auch das nicht zu, was z. B. für Mand. VI. 1. 5 und XII. 6. 2 gilt, dass nämlich der Anklang an oder die bewusste Verwendung von alttestamentlich-prophetischen Zitaten den Sprachgebrauch sozusagen suggestiv nahelegte[75a]. Eine letzte Möglichkeit, die uns die wahrscheinlichste zu sein scheint, wäre die, dass *ἐπιστρέφειν* im Vergleich zu *μετανοεῖν* kraftvoller wirkt und deshalb gerade dort zur Anwendung gelangt, wo es gilt, sich von besonders gravierenden Sünden loszusagen. Auf jeden Fall würde dies ausser an unserer Stelle auch zutreffen auf Vis. I. 3. 1 (Hermas soll die Seinen bekehren), Vis. II. 3. 4 (im Blick auf die Möglichkeit neuer Verleug-

---

[75a] Nach Joly (a. a. O., S. 171 und 209) handelt es sich in Mand. VI. 1. 5 und XII. 6. 2 um die Stellen Jer. 24. 7 und Joel 2. 12.

nung wird gesagt, der Herr sei nahe denen, welche umkehren), Mand. VIII.10 (die *δίψυχοι* zur Umkehr bringen), Mand. IX.2 (als *δίψυχος* wird Hermas zur Umkehr aufgefordert), Mand. XII.4.6 (hier richtet sich der Ruf zur Umkehr direkt an solche, die «nach des Teufels Geboten wandeln»). Andererseits muss aber gleichzeitig darauf hingewiesen werden, dass es noch etliche andere Stellen im ‚Hirten' gibt, an denen ebenfalls die Abkehr von schwerer Sünde gefordert wird und insofern die Verwendung von *ἐπιστρέφειν* ebenfalls gerechtfertigt wäre – denken wir nur an die ganze Ehebruch-Problematik in Mand. IV, wo aber in geradezu auffälliger Weise *nur μετάνοια-μετανοεῖν* zur Anwendung gelangen. Da allerdings gerade diese Partie das Kernstück und den konkreten ‚Testfall' der *μετάνοια*-Verkündigung des Hermas bildet, ist es verständlich, dass besonders hier eine einheitliche Terminologie zur Anwendung kommt. Wenn andernorts gelegentlich neben *μετανοεῖν* auch *ἐπιστρέφειν* verwendet wird, so scheint dies hauptsächlich dadurch bedingt zu sein, dass *ἐπιστρέφειν* die dynamische Komponente des *μετανοεῖν*, d.h. das Moment der Abwendung vom Sündhaften und der Hinwendung zum Gottwohlgefälligen, stärker zum Ausdruck zu bringen vermag als *μετανοεῖν*, das als der umfassendere Begriff eher das Ganze des Geschehens im Auge hat.

Wenn es nun an unserer Stelle Sim. IX.26.2 heisst *ἐὰν δὲ ἐπιστρέψωσι καὶ ἁγνῶς τελειώσωσι τὴν διακονίαν αὐτῶν, δυνήσονται ζῆσαι*, dann gilt auch hier ohne Zweifel dasselbe, was wir bereits öfters ausgeführt haben: die geforderte Umkehr ist entscheidend dem künftigen neuen Verhalten zugewendet und hat in dieses überzugehen, sich in demselben zu bewähren und in ihm zu ihrem Ziele zu kommen.

Was im weiteren Zusammenhang von Sim. IX.26 hinsichtlich *μετάνοια-μετανοεῖν* noch ausgeführt wird, bezieht sich – wie bereits angedeutet – nicht auf die zuerst erwähnten Diakone, sondern auf gewöhnliche Gemeindeglieder. In den Versen 3–6 sind es solche, die sich der Verleugnung schuldig gemacht hatten und in der Folge sich von der Gemeinschaft der Gläubigen absonderten. Auch diesen steht die Möglichkeit der *μετάνοια* offen – allerdings mit der bedeutsamen, jedoch mit dem Denken des Hermas völlig in Übereinstimmung liegenden Einschränkung (Vers 5): *ἐὰν μὴ ἐκ καρδίας εὑρεθῶσιν ἠρνημένοι*. Hier könnte wieder der Gedanke der ‚unvergebbaren Sünde' aufsteigen, doch auch hier zeigt sich deutlich, worauf bereits früher hingewiesen wurde, dass die innere Haltung des Sünders das ausschlaggebende Moment ist, ob Vergebung möglich ist oder nicht.

Noch zwei weitere Aspekte sind hier wichtig. Einmal haben wir hier einen Fall vor uns, wo solche, die «mit den Knechten Gottes keine Gemeinschaft halten», zur *μετάνοια* und damit indirekt auch zur Rückkehr in die Gemeinschaft der Kirche eingeladen werden. Der Sache nach liegt hier das vor, was man dann später als ‚reconciliatio' bezeichnet. Aber von einer formellen Institutionalisierung auch dieses wichtigen Geschehens ist bei Hermas noch keine Spur zu entdecken.

Zum andern gilt es die Bemerkung in Vers 6 zu beachten: *Καὶ τοῦτο οὐκ εἰς ταύτας τὰς ἡμέρας λέγω, ἵνα τις ἀρνησάμενος μετάνοιαν λάβῃ· ἀδύνατον γάρ ἐστι σωθῆναι τὸν μέλλοντα νῦν ἀρνεῖσθαι τὸν κύριον ἑαυτοῦ· ἀλλ' ἐκείνοις τοῖς πάλαι ἠρνημένοις δοκεῖ κεῖσθαι μετάνοια.* Vom spezifischen Standpunkt Jolys aus, bei der *μετάνοια* im ‚Hirten' handle es sich um ein ‚Jubiläum', betrachtet ist es verständlich, dass er übersetzt: «Et ce que je dis ne vaut pas pour les jours qui viennent...» (a.a.O., S. 345) und dazu die Anmerkung beifügt: «Voici une fois de plus nettement défini la Pénitence selon Hermas» (ebd.). Auch Dibelius will den Text im gleichen Sinne verstanden wissen: «Und zwar sage ich das nicht für die kommenden Zeiten» (a.a.O., S. 633). Es stellt sich jedoch die Frage, ob man *εἰς ταύτας τὰς ἡμέρας* tatsächlich so übersetzen darf. Wir finden dieselbe Formulierung u.a. in Vis. II.2.4 (*μέχρι ταύτη ςτῆς ἡμέρας*) sowie Vis. III.2.2 und Mand. IV.3.4, wo sie stets auf einen Zeitpunkt in der Gegenwart bezogen ist. Andererseits bringt Hermas dort, wo er ausdrücklich von den ‚kommenden Tagen' spricht, nämlich Vis. II.2.8, dies auch entsprechend klar mit einem *ταῖς ἐρχομέναις ἡμέραις* zum Ausdruck. Interessanterweise geschieht dies ebenfalls im Zusammenhang mit dem Phänomen der Verleugnung. Dort erscheint die ergänzende Präzisierung ‚in den kommenden Tagen' als Abschwächung des kategorischen Verdiktes Gottes über alle Verleugner bzw. als dessen zeitlicher Aufschub für künftige Verleugner. In Sim. IX.26.6 jedoch – so scheint uns wenigstens – ist die zeitliche Situation eine andere. Wer im jetzigen Zeitpunkt der Gegenwart noch im Begriff ist zu verleugnen, kann nicht mehr mit der *μετάνοια* rechnen. Von da her erscheint die Übersetzung und die ihr inhärente Interpretation dieser Stelle durch Joly und Dibelius zumindest sehr fraglich, weil sie ziemlich sicher in Anlehnung an Vis. II.2.8 formuliert ist, jedoch der besonderen nuancierten Aussage des griechischen Textes von Sim. IX.26.6 selber nicht genügend Rechnung trägt.

3.5.4. Paenitentia-paenitentiam agere in Sim. IX.30.4b–X.4.5. Wir wenden uns nun noch jenen 8 Stellen zu, an denen gegen Ende

des ‚Hirten' im nur lateinisch erhaltenen Schluss unser Wortpaar als lateinisches Äquivalent ‚paenitentia – paenitentiam agere' sich findet. Dabei sind 3 von den 4 Stellen, an denen das Substantiv allein vorkommt, für unsere Untersuchung ohne Bedeutung: Sim. IX.31.3 und 33.1 ist beidemale vom ‚nuntius paenitentiae' die Rede, während Sim. X.1.3 die dem Hirten verliehene ‚potestas paenitentiae' erwähnt. Ob dieser Ausdruck mit ‚le pouvoir d'organiser la pénitence' (so Joly, a.a.O., S. 359) sinngemäss wiedergegeben sei, scheint uns fraglich. Diese Übersetzung entspringt wahrscheinlich dem Bedürfnis dieses Interpreten, die im Text nicht näher definierte ‚potestas paenitentiae' etwas konkreter zu machen.

Dagegen steht das vierte ‚paenitentia' in Sim. IX.33.3 – wie wir noch sehen werden – in einem aussagekräftigeren Zusammenhang. Dasselbe gilt von jenen 4 Stellen (Sim. IX.32.5; 33.3; X.2.2, 3), die im Sinne von *μετανοεῖν* den Ausdruck ‚paenitentiam agere' enthalten.

Die erste Stelle – *Sim. IX.32.5* – schliesst ein Kapitel ab, in welchem die Berufung des Christen mit dem von Gott ihm anvertrauten Geist gleichgesetzt wird, den unversehrt zu bewahren und zurückzugeben des Christen vordringliche Lebensaufgabe ist. Drastisch wird dann am breit ausgeführten Gleichnis vom Gewand und dem unsorgfältigen Walker die verderbliche Wirkung der Sünde veranschaulicht. Aber während ein Mensch als Gewand-Eigentümer höchst ungehalten wäre, wenn er sein Kleidungsstück beschädigt oder überhaupt unbrauchbar zurückerhielte, übt Gott Nachsicht und Langmut. Und diese Tatsache – so sagt der Engel, indem er sich plötzlich in direkter Anrede an die sündigen Christen wendet – soll ihnen Anlass sein, Gottes Erbarmen nicht mit Füssen zu treten, sondern vielmehr ihm Ehre zu erweisen: ‚Agite enim paenitentiam utilem vobis'. Auch hier stellt sich die schon wiederholt aufgeworfene Frage, ob das ‚paenitentiam agere' nicht als präzisierende Näherumschreibung des ‚nolite calcare clementiam eius' und des ‚honorificare deum' zu verstehen sei. Ihre Bejahung liegt umso näher, wenn wir beachten, dass der Gedankengang dieser Stelle erst am Anfang des folgenden Kapitels 33.1 folgerichtig zu Ende geführt wird, wenn es dort heisst: ‚Haec omnia, quae supra scripta sunt, ego pastor nuntius paenitentiae ostendi et locutus sum dei servis. Si credideritis ergo et audieritis verba mea et ambulaveritis in his et correxeritis itinera vestra, vivere poteritis. Sin autem permanseritis in malitia et memoria offensarum, nullus ex huiusmodi vivet deo'. Das ‚ergo' knüpft eindeutig unmittelbar an den Schluss des vorhergehenden Kapitels,

an das ‚agite paenitentiam', an und darf als dessen erklärende Umschreibung verstanden werden. Glauben haben, die Worte (= Gebote?) des Hirten hören und in ihnen wandeln, die eigenen Wege bessern, das ist ein ‚paenitentiam agere', wie es der Hirte von den ‚servi dei' erwartet, und das wird zum Leben führen. Dass hier nicht besonders betont ist, dass dies nur von sündig gewordenen, jedoch *μετάνοια*-willigen Christen gelte, sondern von den ‚Dienern Gottes' ganz allgemein, scheint uns – auch wenn wir uns nicht dem Vorwurf einer Überinterpretation aussetzen wollen – zumindest anzudeuten, dass diese Forderungen des Glaubens und gottgemässen Wandels als des wesentlichen Inhaltes des ‚paenitentiam agere' gleichbedeutend sind mit ‚Christ sein'.

Sim. IX.33.3 als Schlussvers dieses Gleichnisses spricht in einmaliger Weise von der Tilgung der früheren Sünden. Anknüpfend an Sim. IX.10.1–2 werden diese ‚priora peccata' mit den Spuren gleichgesetzt, welche die in den Turm zurückgebrachten Steine auf dem ihn umgebenden Vorplatz als Unebenheiten hinterlassen hatten und die dann vom Hirten unter Mithilfe des Hermas ausgebessert und so zum Verschwinden gebracht worden waren. Auffällig an dieser ‚Tilgung' ist, dass sie nicht direkt an den Schuldigen selber vollzogen wird, obwohl sie offensichtlich in direktem Zusammenhang mit deren *μετάνοια* steht. Eine derartige bildhafte Darstellung wäre undenkbar, wenn Hermas sich die *μετάνοια*, zu welcher er unermüdlich aufruft, als eine menschliche Leistung im Sinne des späteren ‚Büssens' verstehen würde. Die Tilgung erfolgt nicht auf Grund irgendwelcher Sühne-Werke der reumütigen Sünder, sondern weil sie ‚mandata mea audierunt et ex totis praecordiis egerunt paenitentiam. Cumque vidisset dominus bonam atque puram esse paenitentiam eorum et posse eos in ea permanere, iussit priora peccata eorum deleri.' Auch hier wird somit nachdrücklich betont, dass das ‚permanere in paenitentia', also die fortdauernde *μετάνοια* wesentlich ist. Dass diese Feststellung sozusagen den Schlusspunkt des ganzen Hermas-Buches bildet – Sim. X ist in 1.1 ausdrücklich als Nachtrag bezeichnet –, scheint uns symptomatisch für die von uns untersuchte Thematik des Hermas-Buches als ganze.

Allerdings enthält auch dieser Nachtrag in *Sim. X.2.2–3* noch zwei ‚paenitentiam agere'-Aussagen, die aber nichts Neues über das bisher im ‚Hirten' bereits Ausgeführte hinaus beibringen. Dibelius (a. a. O., S. 641) bemerkt denn auch mit Recht: «Was er (nl. der Engel) zu sagen hat, ist eine Wiederholung von Offenbarung und

Mahnung». Immerhin scheint uns doch gerade die Bemerkung dieses Engels hinsichtlich des Zweckes der Übergabe des Hermas und der Seinen an den Hirten der *μετάνοια* in 1.2 wie eine neue Bestätigung für das, was wir bisher meinten als Teilergebnis unserer Untersuchung bereits feststellen zu dürfen. Denn wenn es hier heisst, diese Übergabe sei erfolgt, damit Hermas vom Hirten beschützt werden könne – ut ab eo protegi possis –, dann wird damit zum Ausdruck gebracht, dass das *μετανοεῖν*, wie Hermas es zu verkünden hatte, nicht nur auf Seiten des sündigen Christen sich im konkreten Wandel gemäss den Geboten dauernd zu bewähren hat, sondern dass auch das *μετάνοιαν διδόναι* weit über jenen fixierbaren Zeitpunkt hinausreicht, den eine spätere Theologie mit dem traditionellen ‚Buss'-Begriff assoziiert. Denn offensichtlich erstreckt sich die ‚potestas paenitentiae' (1.3) nicht nur auf Kritik und Züchtigung des sündigen Christen, sondern ebenso auf ein helfendes ihm Zurseitestehen bei der Befolgung der Gebote, worin er dann gemäss 3.1 ff. von den Jungfrauen unterstützt wird, was wir als ein weiteres Element werten möchten, das die *μετάνοια* als eine wesentlich der Zukunft zugewendete charakterisiert.

Was die beiden Stellen 2.2 und 2.3 anbetrifft, an denen vom ‚paenitentiam agere' die Rede ist, so zeigt sich, dass auch hier die schon bisher immer wieder festgestellte Grundhaltung im Verständnis der *μετάνοια* zutagetritt, indem der Akzent eindeutig auf dem neuen Wandel nach den Geboten liegt, in dem es zu beharren gilt. Wenn die *μετάνοια*-Willigen in diesem Stück dem Beispiel des Hermas folgen, wird der Hirt beim Engel ein gutes Wort für sie einlegen und dieser wird dann dasselbe bei dem Herrn tun – offenbar, damit dieser dann die begangenen Sünden tilge und vergebe.

Allerdings scheint uns, die gegen Ende dieser nachträglichen, die ganze Schrift des Hermas beschliessenden Similitudo sich häufenden Appelle zum Tun des Guten, zum Befolgen der Gebote und zum Wirken guter Werke enthielten einen leicht moralisierenden Unterton, der einer stoischen Diatribe näherstehe als dem Evangelium.

Im Gegensatz zu Dibelius, der Sim. X zwar wohl als «Nachwort» bezeichnet, dasselbe jedoch auch als von Hermas verfasst zu betrachten scheint (oder soll eine Bemerkung von «dieser so gar nicht originalen Sim.» eine fremde Verfasserschaft nicht ausschliessen? a.a.O., S. 641), neigen wir zur Ansicht, diese abschliessende Sim. X stamme aus anderer Feder. Auffällig ist nämlich in dem uns be-

schäftigenden Zusammenhang, dass 4.4, wo von der bevorstehenden Vollendung des Turmbaus die Rede ist, nicht der nochmalige Appell zum ‚paenitentiam agere' = *μετανοεῖν* steht, sondern die Aufforderung ‚Facite igitur opera bona'. Falls dieser die Sim. X beherrschende Grundton tatsächlich einem fremden Verfasser zuzuschreiben ist, dann kann darüber kaum ein Zweifel bestehen, dass dieser unbekannte Interpret den ‚Hirten' ganz ähnlich verstand wie wir. Wir hätten somit eine Bestätigung sozusagen aus erster Hand.

(Fortsetzung folgt)

Bibliographie

De la Théologie Orthodoxe Roumaine des origines à nos jours, Bukarest 1974. Editions de l'Institut Biblique et de Mission Orthodoxe. 528 S.

Unter den orthodoxen Kirchen im kommunistischen Machtbereich hat die rumänische weitaus die meisten kirchlichen Zeitschriften, hat mehrere theologische Lehranstalten und mit einer eigenen Druckerei die Möglichkeit, theologisches Schrifttum herauszubringen. So kann sie – mit den politischen Rücksichten, die der Staat ihr auferlegt – ihre theologische Arbeit in beträchtlichem Ausmasse weiterführen und damit vieles von dem fortsetzen, was sie in den Jahren von 1944 bis 1948 begonnen hatte. Dabei war das theologische Schaffen dieser Kirche bis ins 19. Jh. hinein im wesentlichen praktische Arbeit für das kirchliche Leben: die Herausgabe der hl. Schriften, liturgische Werke, einige Übersetzungen, meist aus dem Griechischen, und mancherlei Ansätze zur Verbreitung orthodoxen Glaubensgutes im Kirchenvolk. Eine theologische Arbeit im wissenschaftlichen Sinne begann erst im 19. Jh., und so hat die Einleitung des Buches ganz recht, wenn sie (S. 14) feststellt: «La Théologie Orthodoxe Roumaine... se trouve encore dans sa période de jeunesse.» Von dieser Entwicklung ist in dem umfänglichen Buche in einer Sprache die Rede, die auch westlichen Theologen ohne Schwierigkeiten zugänglich ist: erst dadurch wird sich gar mancher Theologe, gar mancher an der Entwicklung dieses Volkes Interessierte klarmachen, wieviel hier geboten worden ist und noch immer geboten wird.

Das Buch aus der Feder verschiedener, sachlich zuständiger Verfasser gliedert sich in die Abschnitte, die der herkömmlichen Einteilung der (orthodoxen) Theologie entsprechen. Es geht von den biblischen Wissenschaften aus, wobei die Einheit der ganzen Bibel unterstrichen und also das Alte Testament mit erfrischender Klarheit christozentrisch verstanden wird, wie man das im Abendlande weithin aufgegeben hat. Das Neue Testament wird als historische Urkunde seiner Zeit, daneben als Wegleiter für die Fragen der Gegenwart gedeutet. Die Darlegung der rumänischen kirchengeschichtlichen Leistung zeigt, vom Zeitalter der Patristik abgesehen, wie sehr sich die Forschung hier auf die Vergangenheit des eigenen Landes konzentriert. Die übrigen orthodoxen Kirchen und ebenso die andern christlichen Bekenntnisse erscheinen nur am Rande, etwa bei der Darstellung der Abwehr des Protestantismus oder der auf eine Union mit Rom abzielenden Bewegungen im 16. und 17. Jh. Auch Dogmatik, christliche Sittenlehre und Fundamental-Theologie befassen sich in erster Linie mit der heimischen Entwicklung: eine Erscheinung, wie sie übrigens auch das theologische Schaffen anderer orthodoxer Kirchen kennzeichnet. Immerhin darf in einem Lande wie Rumänien mit so vielen Konfessionen, so vielen Religionen auch eine Darstellung der Beziehungen zu diesen nicht fehlen. Auch in den Kapiteln über die praktische Theologie steht natürlich das Bedürfnis des rumänischen Volkes nach Unterweisung im christlichen Glauben, nach Betreuung durch die heimische Geistlichkeit im Mittelpunkt der Darstellung.

Dieser Abschnitt und überhaupt das ganze Buch sind deutlich durch die Tatsache geprägt, dass die rumänische Theologie seit der kommunistischen Besetzung des Landes ganz in die Hand der Kirche übergegangen ist. Es handelt sich also um eine Theologie im Geiste der orthodoxen Überlieferung, im Geiste der kirchlichen Lehre und der Bedürfnisse des gläubigen Volks. Eine auf unabhängigen Fakultäten, von unabhängigen Professoren oft gegen die überkommene kirchliche Lehre betriebene Theologie, wie sie uns in gar manchem Lande der «westlichen Welt» begegnet, ist hier nicht möglich und entspricht nicht der Lage gegenüber dem grundsätzlich gegen jegliche Religion eingestellten Staate. So gibt das Buch, wenn man so will, das Bild einer integralen kirchlichen Theologie und damit der Orthodoxie,

wie sie sich in ihrer überkommenen Form versteht. Das Fehlen eines Registers von Namen, Sachen und Buchtiteln schränkt den Wert der Arbeit erheblich ein. *Bertold Spuler*

Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, bearbeitet und herausgegeben von Friedrich W. Bautz, Verlag T. Bautz, Hamm (seit 1970 in Teillieferungen erscheinend).

Seit Erscheinen der ersten Lieferung vor fünf Jahren sind bisher deren acht weitere fertiggestellt, die insgesamt 1440 Spalten umfassen. Wer jemals auch nur wenige solcher biographischer Kurzbeiträge für ein Nachschlagewerk zu verfassen hatte, staunt ob dem geradezu enzyklopädischen Wissen des Bearbeiters und Herausgebers, aber ebenso über die minutiöse Sorgfalt, die dieser auch den Details angedeihen lässt. Schon die bisher publizierten Beiträge von A bis E lassen erkennen, dass hier ein Werk entsteht, das seinesgleichen sucht. Denn der Benützer dieses Lexikons erfährt nicht nur alles Wichtige über das Leben und Wirken der angeführten Personen, sondern auch, welche Werke diese der Nachwelt hinterlassen haben. Zudem ist stets die einschlägige Literatur als weiterhelfende Information angegeben, was z.B. beim Artikel über Augustinus 23 Spalten Biographie, $1^1/_3$ Spalten Werke und $2^2/_3$ Spalten Literaturhinweise ergibt. Dabei ist der Begriff «Kirche» sehr extensiv verstanden, werden doch nicht nur alle namhaften Kirchenführer, Kirchenväter, Theologen, Mystiker, Ordensleute usw. erfasst, sondern ebenso alle, die im künstlerischen Bereich des Christentums – Musik, Dichtung, bildende Künste – sich einen Namen machten, aber auch sektiererische Randerscheinungen und darüber hinaus sogar alle beachtenswerten Repräsentanten des Judentums wie aus dem Islam. Überdies darf dieses Werk auch ökumenisch und universal bezeichnet werden, ist es doch imstande, verlässliche Information auch über kirchengeschichtliche Zusammenhänge zu geben, die bis an unsere Gegenwart heranreichen und die meist mit massgeblichen Initiativen oder dem lebenslangen Bemühen hervorragender Kirchenmänner verbunden waren. So erfährt z.B. der «Vater der Kirche Südindiens», Bischof Azariah ebenso die entsprechende Würdigung wie der in den Anfängen der Ökumene ebenfalls führende Bischof G.K.A. Bell von Chichester. Man kann den Wunsch nicht unterdrücken, dieses in seiner Art monumentale Werk möchte in nützlicher Frist und mit derselben Akribie zu Ende geführt werden.

Hans A. Frei

Umstrittenes Täufertum 1525–1975. Neue Forschungen. Herausgegeben von Hans-Jürgen Goertz. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975.

In seinem Kompendium zur Kirchengeschichte nennt Karl Heussi drei Nebenströmungen der Reformation: Antitrinitarier, Spiritualisten und Taufgesinnte. Zum Jubiläum des 450jährigen Bestandes der Taufgesinnten oder Mennoniten wandte Walther Köhler seine ganze Kraft auf, das Täufertum als «Originalgewächs der Reformation zu erweisen». Dies Ergebnis blieb seither in der Täuferforschung bestehn. Umstritten jedoch war und ist die Konsequenz dieser Einsicht: Die Täufer behaupten, die Reformatoren seien vom ursprünglichen Weg abgewichen. Die Grosskirchen dagegen neigen zur Ansicht, die Täufer hätten zwar die Absichten Luthers und vor allem Zwinglis aufgegriffen, sie indessen masslos überzogen und so das Werk der Reformation ernsthaft in Gefahr gebracht. – Die historische Arbeit am Täufertum wird heute erst recht belastet und kontrovers durch die marxistische Geschichtsschreibung: Sie versucht in ihrer Theorie von der «frühbürgerlichen Revolution» Reformation und Täufertum zu vereinen – mit notorischer Sympathie für die Täufer natürlich! Der Titel dieser Jubiläumsschrift ist trefflich gewählt. – Die zwölf Beiträge des vorliegenden Jubiläumsbandes zum 450jährigen Bestand des heute weltweiten Täufertums bieten dem Historiker wie dem Systematiker eine solide Grundlage für eine ökumenische Geschichtsschreibung, wofern man nämlich die Wurzeln des Täufertums wieder bis ins Mittelalter, ja bis zur apostolischen Zeit zurück-

verfolgt. Das tat bekanntlich der Täuferälteste Samuel Henri Geiser aus dem Jura in seinem 1971 erschienenen Buch «Die Taufgesinnten Gemeinden im Rahmen der allgemeinen Kirchengeschichte», das ihm 1972 zu seinem 88. Geburtstag den Ehrendoktor der Theologischen Fakultät Zürich eingetragen hat.

Im Schlussbeitrag «The Modern Relevance of Anabaptism» weist Walter Klaassen auf die Impulse hin, die aus dem historischen Täufertum ohne Rücksicht auf Kirchengrenzen in der ökumenischen Bewegung heute zu neuem Leben drängen. Erstaunlicherweise verebben diese Impulse nicht in den protestantischen Kirchen, sondern erweisen sich offensichtlich als wirksam im Reformkatholizismus des Zweiten Vatikanischen Konzils: Es laufen hier notorisch einige Entwicklungslinien der ökumenischen Bewegung und der Täuferforschung zusammen!

Der Beitrag des Herausgebers «Nationale Erhebung und religiöser Niedergang. Missglückte Aneignung des täuferischen Leitbildes im Dritten Reich» dürfte und sollte bei den Mennoniten noch viel zu reden geben: Da ist in Sachen Anpassung am grünen Holz geschehen, was am grünen Holz per definitionem nicht hätte geschehen dürfen. Pfr. *Eduard Gerber*

Martin Niemöller: Briefe aus der Gefangenschaft Moabit, herausgegeben von Wilhelm Niemöller. Verlag Otto Lembeck, Frankfurt a.M. 1975.

Vor 40 Jahren machte der Name Pastor Niemöllers Schlagzeilen in der Weltpresse und war eines der ersten Zeichen für den aus unbedingtem Christus-Glauben sich manifestierenden Widerstand gegen das von Anbeginn kirchenfeindliche Nazi-Regime. Unabsichtlich geriet dieser wohl profilierteste Exponent der «Bekennenden Kirche» Deutschlands in den Geruch des Heroischen – ein Attribut, das – wie man jetzt nachlesen kann – Martin Niemöller schon ganz zu Beginn seines Märtyrerweges entschieden von sich gewiesen hat. Die im vorliegenden Band veröffentlichten 184 Briefe stammen aus der Gefängniszelle, in welcher der am 1. Juli 1937 verhaftete Untersuchungsgefangene Woche um Woche und Monat um Monat auf seinen Prozess wartete, der dann endlich im Februar anlief und am 2. März 1938 mit einem formellen Schuldspruch endete. Die ausgefällte Strafe wurde durch die ausgestandene Haft als getilgt erklärt. Doch noch im Gerichtsgebäude wurde der die Schwelle zur Freiheit kaum Berührende von der Gestapo erneut verhaftet und tags darauf ins Konzentrationslager Sachsenhausen verbracht. – Beim Lesen dieser Briefe, die man «Dokumente der Menschlichkeit aus unmenschlicher Zeit» bezeichnen könnte, fällt einem der Ausspruch eines russischen Dichters ein, der einmal schrieb, auch in Kerkern könne man ein unermesslich freier Mensch sein. Pastor Niemöller hat die Wahrheit dieses Wortes erleidend bestätigt. – Es liegt in der Natur von Briefen, dass ihre Gedanken um einige bestimmte Pole kreisen, im vorliegenden Fall um die Familie, um die Gemeinde und durch alles hindurch um die Bekennende Kirche. Dass sich dabei das Herz des Gatten und Vaters, des Sohnes und Bruders, des Hirten und Seelsorgers, aber auch des Christus-Zeugen, der «mitleidet, um mitverherrlicht zu werden», weit öffnet, empfindet gerade derjenige, der den nachmaligen Kirchenpräsidenten und ehemaligen Präsidenten des Weltkirchenrates kennenlernte, als hilfreiche Ergänzung der persönlichen Eindrücke. – Fast in jedem Brief nimmt M. Niemöller Bezug auf die biblische Losung des betreffenden Tages und dokumentiert damit, auf wessen Geheiss und in wessen Kraft er zum bedingungslosen Widerstand ermächtigt war.

Hans A. Frei

Johann Finsterhölzl: Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum. Aus dem Nachlass herausgegeben von Johannes Brosseder. Mit einem Geleitwort von Heinrich Fries. Göttingen. Vandenhoeck & Ruprecht. 1975. 573 Seiten.

Johann Finsterhölzl ist in weiteren Kreisen bekannt geworden durch die von ihm zusammen mit Heinrich

Fries herausgegebene Bücherreihe «Wegbereiter der heutigen Theologie» (Styria-Verlag). Er hat den Band über Ignaz von Döllinger verfasst und die ausgewählten Texte mit einer verständnisvollen Einführung und Kommentierung versehen. Nun ist seine umfangreiche Dissertation über «Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum», die er 1968 abgeschlossen hat, herausgekommen. Nach seinem frühen Tod (1970) hat sie der Verwalter seines wissenschaftlichen Nachlasses, Johannes Brosseder, mit Hilfe der Fritz Thyssen-Stiftung als 9. Band der «Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts» herausgegeben. Wie der wissenschaftliche Mentor des Verfassers, Heinrich Fries, im Geleitwort schreibt, «stellt die Veröffentlichung eine aus gedruckten und ungedruckten Quellen mit umfassender Kenntnis und theologischem Scharfblick erarbeitete Untersuchung über die Lehre von der Kirche bei Ignaz von Döllinger dar.» Getreu der Forderung Döllingers, dass die Theologie das «historische und spekulative Auge» offenhalten müsse, gibt der Verfasser ein Bild der Ekklesiologie Döllingers, das vor allem auch deren systematische Hintergründe hervortreten lässt, «wie es bis heute so nicht bekannt war.» Zur Eruierung des vielschichtigen Kirchenverständnisses Döllingers hat Finsterhölzl ausser den bekannten Hauptwerken Döllingers auch dessen edierten und noch nicht edierten Briefwechsel, so auch den Briefwechsel mit Lord Acton, den Viktor Conzemius publiziert hat (vgl. IKZ, 1964, S. 97ff., 1966 S. 181ff, 1972, S. 77ff.), sowie umfangreiche Kolleg-Nachschriften und Kolleg-Manuskripte über Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Dogmatik und Symbolik verwertet. Dabei verfolgt der Verfasser das systematische Ziel, auf Grund des Kirchenverständnisses Döllingers in die Frage einzudringen, was die Kirche überhaupt ist, indem er aufzeigt, was von ihm heute zu lernen ist und wo es sich von ihm abzusetzen gilt.

Im ersten der drei Hauptteile (S. 19–60) wird «Döllingers Leben und Theologie in der Kirche seiner Zeit» dargestellt. Der Verfasser folgt dabei der in der Döllinger-Forschung üblich gewordenen Einteilung in drei Schaffensperioden: 1. Einsatz für die Kirche (1826–1850). 2. Auseinandersetzungen in der Kirche (1850–1870). 3. Kritik an der Kirche (1870–1890). In sorgfältiger Untersuchung der geistigen Strömungen, denen Döllinger unterlag und die er schöpferisch weiterbildete, wird seine Entwicklung vom theologischen Klassizismus der Frühzeit über die Theologie und Philosophie der Romantik bis zu seiner theologischen Meisterschaft als Historiker und Systematiker aufgezeigt. Wertvoll und neu ist vor allem der Aufweis, dass Döllinger nicht nur der grosse Kirchenhistoriker war, als der er mit Recht berühmt geworden ist, sondern dass er in seinem Schaffen Geschichtswissenschaft und philosophische Spekulation miteinander verband und die Dogmatik als «die eigentliche Theologie» betrachtete.

Im weitaus umfangreichsten zweiten Hauptteil, «Döllingers Kirchenverständnis bis zum Vatikanum I» (S. 61–515), werden unter Heranziehung der einschlägigen Hauptwerke «Kirche und Kirchen» (1861) und «Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung» (1861 und 2. Auflage 1868), welches der Verfasser «ein Meisterwerk biblischer Theologie» nennt, sowie zahlreicher kleinerer Schriften und des handschriftlichen Nachlasses, die Grundlinien der Ekklesiologie Döllingers herausgearbeitet, die der eigentliche Brennpunkt seiner Theologie ist. Bei allem Wandel im einzelnen hält Döllinger an der Grundüberzeugung fest, dass die Kirche «in der Zeit ihrer Grundlegung» für die spätere Entwicklung der Kirche normativ ist in dem Sinne, dass in der Kirche der ersten drei Jahrhunderte der «Keim» gelegt ist für die legitime Entfaltung der Spätkirche und dass diese an jener zu messen ist. Soll darum die Kirche der Gegenwart erneuert werden – von diesem Gedanken ist Döllinger seit ungefähr der Jahrhundertmitte erfüllt –, hat sie sich an der Frühkirche zu orientieren. Es ist ein im ganzen äusserst eindrückliches, geschlossenes und überzeugendes Bild, das der Verfasser von der äusserst differenzierten Ekklesiologie Döllingers gibt.

Im letzten Hauptteil «Erwägungen zu Döllingers Kirchenbild nach dem

Vatikanum I» (S. 515–538) wird versucht aufzuzeigen, dass Döllinger bis unmittelbar vor dem Konzil von seiner ekklesiologischen Grundauffassung nicht abweicht und von seinem organischen Kirchenbegriff her «ein Gespür für das geschichtliche Werden des Primates und seine biblische Grundlegung bezeugt» und weder das ius divinum noch die Bedeutung des Papsttums als centrum unitatis bestreitet. Aber herausgefordert durch den maximalistischen Papalismus seiner Zeit, missversteht er den «Pastor aeternus» und wird dazu geführt, «gegen ein Zerrbild der Vatikanischen Unfehlbarkeit anzukämpfen.»

Wir werden diese Kritik an Döllingers Stellungnahme zum «Pastor aeternus», die nicht neu ist, aber durch Finsterhölzl in einer äusserst sorgfältigen Analyse auf Grund der neuesten Literatur einleuchtend begründet wird, wohl zu bedenken haben. Aber wir meinen, dass die Kritik – wir können das nur andeuten – an einer anderen, grundlegenderen Stelle anzusetzen wäre: nämlich dort, wo Döllinger in Verkennung des Hiatus, der zwischen dem Evangelium und der Kirche grundsätzlich besteht, die Kirche als ungebrochene Entfaltung der neutestamentlichen Ansätze und «Keime» versteht. Es wird die Diskontinuität, die zwischen dem Worte Gottes und der Kirche in allen ihren Gestalten besteht, voreilig eingeebnet in der Kontinuität eines einheitlichen Geschichtsbildes. Das scheint auch der Verfasser zu meinen, wenn er sagt: eine weitere Schwierigkeit bei Döllinger ist «seine Projektion der Unfehlbarkeit auf die Ebene historischen Forschens» (S. 524). Diese Bemerkung wäre dahin zu radikalisieren, dass – um es einfach zu formulieren – gesagt werden müsste: die Diskontinuität zwischen der Zeit der Offenbarung und der Zeit der Kirche verbietet es uns, Petrus und den Papst in der Weise zu identifizieren, wie es das Vatikanum I dogmatisch und rechtlich, Döllinger historisierend tut.

Im abschliessenden Kapitel «Ergebnisse und Ausblicke» werden in wenigen Thesen die dauernden Verdienste Döllingers um Kirche und Theologie wie folgt gewürdigt: 1. «*Döllinger ist ein Theologe der Kirche*». Er bietet – was in seiner Zeit eine Seltenheit war – eine biblische Ekklesiologie. Er ist nach seiner Bedeutung neben Drey und Möhler, Schrader und Scheeben wie Newman zu stellen, deren bevorzugtes Thema ebenfalls die Kirche war. 2. «*Döllingers Ekklesiologie ist dialogisch strukturiert.*» Sie hat stets einen Gesprächspartner vor sich. Ihr wichtigster Partner ist «das historische Jahrhundert.» Döllinger hat die katholische Theologie durch seine historische Ausrichtung im Reich der Wissenschaft glaubwürdig gemacht. Er ist aber – was weniger bekannt ist – auch dem Dialog mit der Philosophie nicht ausgewichen. Er hat sich mit Schelling, Baader, Görres wie auch mit den französischen Traditionalisten auseinandergesetzt. Endlich war sein theologisches Arbeiten auch stets auf die politischen Probleme seiner Zeit bezogen. 3. «*Döllinger erweist sich als bedeutender Vermittlungstheologe*». Er ist es dadurch, dass er seine Ekklesiologie «immer wieder ursprünglich aus der Schrift des Alten und Neuen Testamentes geschöpft» hat, deren massgebende Interpreten für ihn die Kirchenväter sind. Während er der mittelalterlichen Theologie zurückhaltend gegenübersteht, gründet seine Ekklesiologie – mehr als bis jetzt angenommen wurde – in der nachtridentinischen Theologie (Bellarmin, Catechismus Romanus, Kontroverstheologen, Bossuet). Die bedeutendste Vermittlerrolle übernimmt Döllinger der Tübinger Schule gegenüber (Drey, Möhler): in Auseinandersetzung mit dem Positivismus seiner Zeit lässt er das Anliegen der Tübinger ausreifen und rettet es hinüber in die neue Zeit. 4. «*Döllingers Ekklesiologie ist eine geprägte Form, die lebend sich entwickelt.*» Das will besagen: für Döllinger ist die Kirche der Leib Christi in der Geschichte. Von der heutigen Sicht aus betrachtet, hat Döllinger vieles vorweggenommen, was auf dem II. Vatikanum zum Durchbruch kam. Bei ihm findet sich eine theologische Grundlegung für den organischen Aufbau der Kirche in Primat, Episkopat, Zwischeninstanzen und Synode wie ein durchgehendes Verständnis für das Amt als Dienst. Wie das II. Vatikanum versucht hat, dem päpstlichen Amt den Platz im Ganzen zurückzugeben, hat auch Döllinger hart-

näckig verlangt, den Papst nicht von der Kirche zu isolieren und die Unfehlbarkeit primär als Unfehlbarkeit der Kirche zu verstehen. Die von ihm geforderte Erneuerung der Kirche versteht er als «Ruf der Einheit», der für ihn in den zwei letzten Jahrzehnten seines Lebens in den Vordergrund rückt. Abschliessend kann darum der Verfasser von Döllinger sagen: «Von Döllinger erfährt man nicht nur, wie er zu seiner Zeit die Kirche theologisch sah, sondern auch Entscheidendes von dem, was der heutigen Theologie vorgegeben und aufgetragen ist.»

Es ist zu wünschen, dass möglichst viele altkatholische Theologen, insbesondere auch solche, die, in der praktischen Seelsorgearbeit stehend, nicht in der Lage sind, das umfangreiche Gesamtwerk Döllingers zu studieren, zu diesem hervorragenden Buch greifen. Vermag es doch durch die zusammenfassende Darstellung der ekklesiologischen Grundintention Döllingers einen lebendigen Eindruck zu vermitteln von der Grösse und den Grenzen dieses wahrhaft universalen theologischen Denkers. *Urs Küry*

Hans Jörg Urban: Bekenntnis, Dogma, Kirchliches Lehramt. Die Lehrautorität der Kirche in heutiger evangelischer Theologie. (Veröffentlichungen des Institutes für Europäische Geschichte in Mainz, Bd. 64.) Franz Steiner Verlag. Wiesbaden 1972. IX, 401 S. Ln. DM 58.–.

Es ist ein sympathischer Zug heutigen, ökumenisch-wissenschaftlichen Arbeitens, zumal im Fragenbereich der alten Kontroverstheologie, den Schwerpunkt auf die Erhellung der konfessionellen Gegenposition zu legen. Dabei wird die eigene Position mehr indirekt in Art und Anordnung der Befragung der anderen Seite erkennbar. Die Aussagen der eigenen Kirche vollends werden nicht direkt und vor allem nicht systematisch-lehrhaft, sondern sozusagen ad hoc vom Hintergrund und allgemeinen Vorgegebenheiten her jeweils herangezogen. Einen solchen Weg jedenfalls geht Hans Jörg Urban vom Mainzer Institut für Europäische Geschichte des Altmeisters katholischer Ökumenik J. Lortz, seit zwei Jahren römisch-katholischer Referent und Mitarbeiter der Frankfurter «Ökumenischen Centrale» der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, bei der Untersuchung eines theologischen Grundanliegens, das gerade in letzter Zeit im gesamtökumenischen Horizont der Bekenntnisfrage und im innerkatholischen Raum durch die Autoritätskrise erhöhte Aktualität gewonnen hat.

Hinsichtlich der Begrenzung des Themas auf «heutige» evangelische Theologie werden die möglichen Erwartungen einerseits über-, andererseits unterschritten: Das «Heute» erstreckt sich bis auf die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg und bezieht weitgehend die römisch-katholischen Positionen ein. Dagegen sind die in neuester Zeit aufgekommenen Infragestellungen überlieferter Lehrautorität kaum mehr als andeutend aufgenommen, während zum Abschluss hin die «katholisierenden» Richtungen um H. Asmussen, M. Lackmann u.a. unverhältnismässig stark ins Licht gerückt erscheinen. Dies hängt jedoch offenbar vor allem mit der bewusst gewählten Methode zusammen, das Thema zugleich historisch und systematisch zu behandeln und jeweils nur sachlich weiterführende Ansätze zu erörtern. Dazu kommt der zeitliche Faktor des Abschlusses der Arbeit zu Beginn des Jahres 1971. Der gleichermassen historische, systematische und ökumenisch reflektierende Weg der Darstellung führt in sieben Kapiteln zu einem kurzen Schlusswort: Von der Problemlage um die Jahrhundertwende (Kap. I) über die Neubesinnung nach dem Ersten Weltkrieg in den «Anfängen der Dialektischen Theologie» (Kap. II) und die Antwort der lutherischen Theologie zwischen den beiden Kriegen (Kap. III) zur Theologie Karl Barths (Kap. IV), Emil Brunners (Kap. V) und zur Behandlung der damit gestellten Fragen in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, einmal in der von K. Barth bestimmten Richtung (Kap. VI), dann aber auch in der lutherisch-konfessionellen Theologie der gleichen Periode (Kap. VII). In zwei Reihen summarischer Thesen lenkt Urban schliesslich die Aufmerksamkeit auf die Ansätze für die seiner Überzeugung nach nicht nur nötige, sondern auch mögliche Verständigung bis zur Übereinstimmung

im ökumenischen Dialog: Allerdings seien «die einzelnen Momente, um die die Diskussion kreist, vorerst noch einmal innerhalb der eigenen Glaubensreflexion auf die Zusammenhänge mit dem theologischen Kontext zu befragen, um sie so in gewisser Weise beweglich und dem Gespräch zugänglich zu machen.» Dann jedoch würde sich zeigen lassen, dass «die unterschiedliche Konzeption des Verhältnisses Gottes zur Kirche und des Wirkens des Heiligen Geistes» als konfessionstrennendes Prinzip überwunden werden könne. Denn keines der unterschiedlichen Verständnisse schliesst das der anderen Seite aus, «sondern impliziert es vielmehr, wie sich aus dem Ganzen unserer Untersuchung immer wieder ergeben hat». *Werner Küppers*

John J. Gunther: St. Paul's opponents and their background. A study of apocalyptic and Jewish sectarian teachings, Leiden 1973.

Nach den Worten des Verfassers beschäftigt sich dieses Buch mit 'the profuse variety of thought in first century esoteric Judaism' (p. VII).

Leider ist es dadurch auch selbst etwas konfus geworden, trotz der Tabellen, die der Einsicht des Lesers in die Materie gelegentlich zu Hilfe kommen. – Der textkritische Ausgangspunkt des Autors, wie er in der Einleitung dargestellt wird, ist im deutschsprachigen Bereich sicher nicht allgemein akzeptiert (z.B. nimmt er an, der Epheserbrief sei unter Aufsicht des Apostels Paulus von Timotheus verfasst worden, derjenige an die Hebräer von Apollos ca. 62-63. Zudem scheint es, dass er auch keinen Unterschied macht zwischen der Lehre des Paulus in dessen Briefen und wie sie uns in der Apostelgeschichte entgegentritt). Es folgen dann sieben Kapitel, in denen judenchristliche Besonderheiten aus verschiedenen Quellen (die Briefe des Neuen Testaments, die Apokalypse des Johannes, die Ignatius-Briefe, die Qumran-Literatur sowie viele apokryphe und bei den Kirchenvätern zitierte Zeugnisse für die Lehre der 'Gegner des Paulus') behandelt werden. Es ist ein bisschen irritierend, dass in einem Kapitel viele Zeugen in bunter Reihenfolge angeführt werden, ohne dass man gewarnt wird, dass sie kommen. Am Ende der Kapitel vermisst man auch entsprechende Hinweise, sodass man keine Übersicht über diese Texte hat. Überdies ist es fraglich, ob den verschiedenen Quellen derselbe Wert beigemessen werden kann und ob Unterschiede hinsichtlich Abfassungszeit und -ort etwas ausmachen. So ist das Buch als ganzes ahistorisch und quasisystematisch. Fast wie zufällig kommt dann noch ein Kapitel, das zeigen will, dass II. Kor. 6. 14-7. 1 nicht von Paulus, sondern möglicherweise gerade von seinen Gegnern stammt (und wie kommt dann so etwas in den Brief ?).

In seinen 'conclusions' schreibt der Verfasser: «Paul's literary adversaries were believers whose background was a mystic-apocalyptic, ascetic, non-conformist, syncretistic Judaism more akin to Essenism than to any other wellknown 'school' or holiness sect» (p. 315). Es scheint, als ob er sagen will, es habe schon sehr früh eine antikatholische Kirche gegeben. Zwar gibt er selber zu, dass es keine nachweisbare historische Verbindung zwischen den persönlichen Gegnern des Paulus in den verschiedenen Städten gab, aber «there is sufficient theological coherence of their teachings to affirm the existence of an anti-Pauline movement with a definite religious perspective». Gerade das aber hat der Autor trotz seiner eindrucksvollen Belesenheit und trotz des ungewöhnlichen Umfangs seines Buches meines Erachtens nicht deutlich genug belegt.

Martien Parmentier

J. S. Vos: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Paulinischen Pneumatologie, Assen 1973.

Schon viele Neutestamentler haben versucht, die paulinische Geistlehre zu erforschen. Es ist deshalb sehr nützlich, dass Vos sein Werk mit einer Geschichte dieser Forschung einleitet. Er selber will nicht einen weiteren Versuch zur Bewältigung dieses Themas unternehmen, sondern beschränkt sich auf die Untersuchung zweier zentraler Probleme der paulinischen Pneumatologie: 1. die soteriologische Bedeutung des Geistes und 2. das Verhältnis

von Pneumatologie und Christologie bei Paulus. Vos beschränkt sich dabei (anders als Gunther) auf Briefe, deren paulinische Verfasserschaft unzweifelhaft ist, und untersucht zunächst die Lehre von der Taufe. Schon hier ist es deutlich, dass die Funktionen des Geistes schwer zu unterscheiden sind von denjenigen Christi. Hat nun der Geist die Funktionen Christi teilweise übernommen oder nicht ? Zur Beantwortung dieser Frage geht der Autor umfassend auf die Vorgeschichte der paulinischen Geistlehre ein. Er kommt dann zum Schluss, dass sich die Funktionen des Geistes an sich allesamt ohne Bezugnahme auf eine Bindung des Geistes an Christus erklären lassen. Darum geht er sofort weiter ein auf das genaue Verhältnis von Christologie und Pneumatologie. Es wird dann klar, dass Paulus grundsätzlicher als seine Tradition die Pneumatologie an die Christologie bindet. Das Werk Christi und das Werk des Geistes fallen zusammen, weil Paulus die Pneumatologie von der Christologie her versteht als Schöpfung der Gerechtigkeit aus dem Nichts; er bestimmt die Gerechtigkeit im Geist als Glaubensgerechtigkeit. Paulus rechnet viel radikaler als seine Vorgänger mit dem Gesetz ab, weil er betont, dass der Geist nur durch den Glauben wirkt. Das Gesetz kann nur noch Werk des Glaubens sein, des Glaubens an das Kreuz. Der Geist ist nicht bloss 'subjektiver', sondern auch 'realer' Heilsfaktor. Ist aber die Pneumatologie bei Paulus doch nicht (mit Gunkel) eine zwar selbständige, jedoch im Grunde genommen überflüssige Heilslehre ? Nein, sagt Vos, denn Christus ist durch seine Auferstehung zum Pneuma geworden. Paulus und die Tradition können nur vom Werk des Auferstandenen reden, indem sie das Werk des Geistes heranziehen. Wenn das bedeutet, dass die wirkliche, persönliche Zueignung des Heiles in Christus nur im Heiligen Geist geschehen kann, dann ist die Pneumatologie nicht überflüssig, weil sie die Christologie 'verdoppelt', sondern von Lebensinteresse für jeden Christen.

Martien Parmentier

Die Herausgeber der «Internationalen Kirchlichen Zeitschrift» widmen dieses Heft
Herrn Professor Dr. Werner Küppers
zum 70. Geburtstag und danken ihm bei dieser Gelegenheit für seine Mitarbeit.

Die orthodoxen Kirchen

LXXII[1]

Die Regierung des Rätebundes hat sich nicht gescheut, unter Hinweis auf benachbarte Partei-Feiertage den Ostersonntag (a. St. = 4. Mai) zu einem gewöhnlichen Werktag zu erklären. Auch danach beteiligte sich die Kirche an den Feiern anlässlich des 30. Jahrestages des Sieges nach dem Zweiten Weltkriege, u.a. mit einer

---

[1] Alle **Daten** werden im **gregorianischen** Stil gegeben. – Wird im Text und in den Anmerkungen bei Daten keine **Jahreszahl** genannt, so ist stets **1975** zu **ergänzen.**

Verzeichnis der Abkürzungen: IKZ 1975, S. 89, Anm 1.

Notizen zur Orthodoxie: Für die Verbreitung von Bibeln in den kommunistischen Ländern nennt Ep folgende Zahlen: In der Russischen Republik wurden 55 000 Bibeln (AT und NT) hergestellt; in Armenien 20 000. – Die amerikanische Bibelgesellschaft hat zu Händen der orthodoxen Kirche 100 000 Evangelien, 5000 Neue Testamente, 10 000 Bibeln und 1000 Neue Testamente auf griechisch versandt. – In Südslawien wurden binnen einem Monat 16 000 slowenische Bibeln veröffentlicht. In Rumänien wurden zwischen 1968 und 1973 mit Hilfe der «Alliance Biblique Universelle» durch die Patriarchatsdruckerei 250 000 Bibeln hergestellt. In Polen wurden 1974 175 000 Bibeln verkauft. In der Tschechoslowakei wurden seit 1968 zahlreiche Bibeln gekauft. Hingegen soll in Bulgarien und in Albanien nach 1945 kein Neudruck der Bibel möglich gewesen sein: Le Monde (Zeitung, Paris) 11. IX., S. 10.

Die Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen hat vom 25. bis 30. Sept. in Ravenna ihren III. Kongress gehalten: Die Stellung des Laien im Recht der Ostkirchen.

Am 8. August 1974 starb in Rom der Ostkirchenforscher Prof. Dr. Albert Maria Ammann SJ vom Pontificio Istituto Orientale (geb. München 3. III. 1892), Herausgeber einer grösseren Anzahl von Büchern und vielen Aufsätzen über das slawische Christentum.

Zeitschriften: Glaube in der 2. Welt, Zeitschrift für Fragen von Religion, Atheismus und Menschenrecht, Chur (hier abgekürzt: G2W) // Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, I: Acta Congressus 1971, Wien 1973. Herder. 160 S.; 129 öS // Parole de l'Orient: Mellĕṯā d̲ĕmad̲nĕḥā, Jahrgang V (1974). Université Saint Esprit O.L.M. Kaslik/Libanon // The Editors of the Orthodox Word: Orthodoxy and the Religion of the Future, XII, 93 S. (vgl. PrR 14. VI., S. 15).

Literatur zur Orthodoxie allgemein: Maxime de Sardes (Metropolit Maximos): Le Patriarcat Œcuménique dans l'Eglise Orthodoxe, Paris 1975. Ed. Beauchesne. 422 S., FF 75. – // A. Kallis: Op weg naar een panorthodox concilie, in CO 27/III (1975), S. 172–190.

Dometie Manolache: Das Dogma der Hl. Dreifaltigkeit und der Erlösung als Grundlagen der «Diakonie» (rumän.), in Ort. IV/VI 1975, S. 262–272. // Vsevolod Palaškovskij (Palachkovsky): La controverse pneumatologique, in VRZEPĖ 1974, S. 71–98 // Ilia Moldovan: Die Vergebung der Sünden in der orthodoxen Soteriologie und ihre ökumenische Aktualität (rumän.), in Ort. IV/VI 1974, S. 250–261 // Bischof Athanasios: Über die Erwähnung der Entschlafenen nach der Satzung der orthodoxen Kirche, Kapitel IV (russ.), in VRZEPĖ 1974, S. 201–274 // Nikolaus Thon: Die Mitfeier von Leiden und Auferstehung des Herrn in der Symbolik des orthodoxen Gottesdien-

Kranzniederlegung am Grabe des Unbekannten Soldaten[2]. An dem verbotenen Feiertage strömten zahlreiche **Russen**[3] in die etwa 50 noch geöffneten Moskauer Kirchen, darunter verhältnismässig viele

stes, in OSt 1975/I, S.3–25 // Lucien Regnault: La prière continuelle «monologistos» dans la littérature apophtegmatique, in Ir. 1974/IV, S.467–493 (4. bis 7. Jh.) // Alexander Schmemann: Zur Ordination von Frauen, in OSt 1975/I, S.36–42.

Dumitru Stăniloae: Die Orthodoxen gegenüber gewissen Fragen des westlichen Christentums (rumän.), in Ort. IV/VI 1974, S.325–345; ders.: L'accueil de la tradition dans le monde d'aujourd'hui: Le point de vue de l'Orthodoxie, in Ir. 1974/IV, S.451–466.

Arch. Kallinikos Karussos: Atheía kaì aitía (Der Atheismus und seine Ursachen), Athen 1975. Chrysopijí. 144 S.

Ikonen: C.D Kalokyris: The Essence of Orthodox Iconography, übers. von P.A. Chamberas, Brookline/Mass. 1971. Holy Cross School of Theology. 107 S., 38 Abb. // Ikonenkalender 1975, Recklinghausen 1974. Aurel Bongers. 13 fünffarbige Blätter // C.D. Kalokyris: Hē theotókos eis tèn eikonographían Anatolês kaì Dýseōs (Die Gottesmutter in der Ikonographie des Ostens und Westens), Thessalonich 1972. Patr. Hidryma Paterikôn Meletôn. 302 S., 303 Abb. // V. Saryčev: De la vénération de la mère de Dieu, in VRZEPÉ 1974, S.99–117 // Vom 20. bis 25. Juni versteigerte die Galerie Fischer in Luzern Ikonen: FAZ 18. VI., S.23.

Über Schallplatten-Editionen orthodoxer Kirchen**musik** berichtete FAZ/Bilder und Zeiten 26. IV., S.6.

Gabriele Winkler: Über die Kathedralvespern in den verschiedenen Riten des Ostens und Westens, in: Archiv für Liturgie-Wissenschaft 16 (1974), S.53–102.

Orthodoxe **Neuerscheinungen** verzeichnen weiterhin: Ep und E.

Oriente Cattolico. Cenni storici e statistiche, 4. Aufl., Vatikanstadt 1974. Sacra Congregazione per le chiese orientali. XII, 857 S. (Offizielles Verzeichnis aller unierten Christen, mit umfänglichen Angaben auch über die orthodoxen und morgenländischen Kirchen).

[2] FAZ 11. IV., S.9; Presse 12. IV., S.16; Ep 22. IV., S.4; G2W Mai 10, 12; Ir. 48/II, S.267. – Ž Juli 1–17.

[3] **Literatur zur russischen Kirche:** Otto Luchterhandt: Der Sowjetstaat und die russisch-orthodoxe Kirche, 1975. Verlag Wissenschaft und Politik. 400 S., DM 48.–. // Alexander Solschenizyn u.a.: Stimmen aus dem Untergrund, Neuwied 1975. Luchterhand Verlag. 289 S., DM 28.– (11 Berichte aus den Jahren 1971 bis 1974 u.a. über das religiöse Leben im Rätebunde) // M. Meerson-Aksënov: Das Volk Gottes und seine Hirten, in G2W Juni 15–38 (um Solženicyn und die Korrespondenz mit ihm) // Dimitrij Panin: Wie man in der UdSSR zum Glauben kommt, in G2W III/9, 1975, S.4–8 // Ohne Vf.: Lebenswille trotz Verfolgung und Schikane. Zur Gegenwartslage der christlichen religiösen Gemeinschaften in der Sowjetunion, in HK April 189–192 (Widerstand im Namen der Bürgerrechte – Zwischen sowjetischer Legalität und Untergrund – Jugendliche und Intellektuelle zunehmend interessiert – Anhaltender Widerstand in Georgien – Schwache georgische Kirche) // A. Burg: Russland, in CO 27/II, 1975, S.129–141 (Übersicht über die jüngsten Ereignisse; auch Jordanviller Jurisdiktion) // Priester Vasilij Fončenkov (Dozent an der Moskauer Geistlichen Akademie): Der Beitrag der russischen orthodoxen Kirche zum Siege des Sowjetvolkes im Grossen Vaterländischen Krieg (1941–1945), in StO April 30–42.

A. Sologub: Russkaja Parvoslavnaja Cerkov' Zagranicej (Die russische Auslandskirche, 1918–1968), Jerusalem 1968. Russ. kirchl. Mission. 2 Bände, 1450 S. // P. Johannes Chrysostomus OSB: Die dritte Gesamtsynode der russischen Auslandkirche, in Ostkirchliche Studien 24/I, 1975, S.38–50.

O. Appel: Vita des hl. Sergej von Radonež, Untersuchungen zur Textgeschichte, München 1972. Fink. 265 S. // John P. Dunlop: Staretz Amvrosy, Oxford 1975. A.R. Mowbray and Co. Ltd. 176 S. // Adalbert Davids (Hrsg.): Heilige aus dem alten Russland, Text übertragen von Lev Kobilinski-Ellis, Münster 1972. Aschendorff. 67 S. (Aevum Christianum 10). DM 14.– // E. Bryner: N.M. Karamzin, Eine kirchen- und frömmigkeitsgeschichtliche Studie, Erlangen 1974. 290 S. (Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, 3) // V. Rochcau: La conscience liturgique dans le patriarcat de Moscou, in POC 1974/III, S.314–328 // N.D. Uspenskij: Der Rang der Beichte und der Rechtfertigung in den russischen theologischen Schriften (russ.), in VRZEPÉ 1974, S.187–199.

Ikonen: M.V. Alpatov: Early Russian Icon Painting, Wellingborough/Northants und Moskau 1974. 60 S. (englisch und russisch), 203 mehrfarbige Abbildungen // S.I. Maslenitsyn: Yaroslavian Icon Painting, ebd. 1973. 120 S. und mehrfarbige Abb. // L. Uspenskij: Die Wege der Kunst und der Maler-Einweisung in der Periode der russischen Kunst (russ.), in VRZEPÉ 1974, S.141–185.

Chormusik der russischen orthodoxen Kirche, hrsg. von R. Berger, musikalische Neufassung von A. Netschipor, deutsche Textfassung von M. von Razomovsky, Graz 1971. Musik-Verlag Styria.

Eugen Voss: Über die **römisch-katholische** Kirche in **Litauen,** in G2W April 1974, S.1–12.

Jugendliche. Die Polizei regelte in der Nacht vom Karsamstag auf Ostersonntag, wie üblich, den Verkehr; es wurden keine Zwischenfälle berichtet. Der Patriarch rief in seiner Predigt zur Sicherung des Weltfriedens auf und ermunterte die im Auslande lebenden Gläubigen, zusammen mit ihren Angehörigen die Liebe zu ihrem angestammten Vaterlande zu pflegen[4]. Es ist bezeichnend für die Lage in diesem Staate und auch für den Quellenwert der amtlichen Verlautbarungen, dass in der Zeitschrift *(Žurnál)* des Moskauer Patriarchats von der Herabwürdigung des Ostersonntags keine Rede war. – Die zahlreichen Berichte aus den einzelnen Bistümern in dieser Zeitschrift enthalten so gut wie ausschliesslich Nachrichten von gottesdienstlichen Feiern, von der Verleihung kirchlicher Auszeichnungen und Rangerhöhungen sowie Angaben über Predigten.

Der durch seine Predigt-Gespräche bekanntgewordene Geistliche Dimítrij Dudko (vgl. zuletzt IKZ 1974, S. 211) soll privaten Meldungen zufolge in die Pfarrei Kabánovo, 200 km von Moskau entfernt, versetzt worden sein, erlitt aber einen (absichtlich herbeigeführten?) schweren Kraftwagenunfall[5]. – Für die nicht-slawischen Völker des Rätebundes, von denen viele ebenfalls orthodox sind (Georgier, Tschuwaschen, Ersa- und Mokša-Mordwinen, Wotjaken/Udmurten, Tscheremissen/Mari, Osseten, Syrjänen/Komi, Jakuten, Komi-Permjaken, Gagausen, Abchasen, Armenier), aber auch für mehrere islamische Völker, sind über 100000 Bibeln (meist nur Neue Testamente) hergestellt worden (gewiss nicht viele für die 230 Millionen Bewohner des Landes!). 1974 wurde die Hundert-Jahr-Feier der ersten russischen Gesamt-Bibel-Ausgabe begangen[6].

Angesichts des Scheiterns des Versuchs einer Ausrottung der Religion im Rätebunde, angesichts auch einer «geistigen Wiedergeburt» in diesem Lande, richtete der Wiener Erzbischof, Kardinal Franz König, einen offenen Brief an die Regierung dieses Staates[7]. Er bezeichnet darin den Rätebund wegen seiner fortdauernden Einmischung in die religiösen Verhältnisse als weltanschaulich gebunden und keineswegs laizistisch; er vertrete eine Weltanschau-

---

[4] Washington Star 5. V.; W 5. V., S. 2.

[5] Ir. 1975/I, S. 119; .../II, S. 266f. – G2W Mai 11 (hier Juni 4–12 Auszüge aus seinen Ansprachen).

[6] Ep 8. VII., S. 6f. – Ž Juli 72–78 (mit Textproben; wird fortgesetzt).

[7] FAZ 16. VIII., S. 6f.; etwa gekürzt: Presse 26. VII., S. 5.

ung, die alles erklären zu können beanspruche. Dementsprechend sei hier die «*Gewissensfreiheit*» lediglich als Freiheit vom religiösen Glauben zu verstehen, neben der allenfalls der religiöse Kult, keineswegs aber seine Ausbreitung geduldet werde. Praktizierenden Christen sei der Beruf eines Lehrers, Beamten oder Offiziers versperrt; der Zugang zu höheren Bildungsanstalten werde ihm erschwert oder unmöglich gemacht. Während der Religionsunterricht verboten ist, besteht die Pflicht zur Teilnahme an atheistischen Kursen; dem Atheismus dient der ganze Staatsapparat. Der Sozialismus wolle den «Neuen Menschen» schaffen und sich der Religion entledigen, da diese nur den Belangen des «Kapitalismus» diene. Daran ändere auch die Unterstreichung einer Reihe von Menschenrechten durch den Rätebund nichts. Seit dem Dekret über die religiösen Gemeinschaften von 1929 seien diese einem verstärkten Druck ausgesetzt worden. Sie müssten mit mindestens 20 Mitgliedern beim «Rat für religiöse Angelegenheiten» eigens eingetragen werden; das könne nach Belieben auch abgelehnt werden. Seit 1961 sei den Geistlichen jeder Einfluss auf die Verwaltung der Gemeinden entzogen (vgl. IKZ 1962, S. 171).

Die aus Laien bestehende Führungsgruppe habe allein alle Verhandlungen mit dem Staate zu führen. Sie dürfe aber keinerlei religiöse Hilfskassen anlegen, Produktiv-Genossenschaften bilden, ihren Mitgliedern keine materielle Hilfe gewähren oder Versammlungen für Kinder und junge Leute, Ausflüge u. dgl. mehr organisieren. Falls sich nicht genügend Personen finden, die zur Befriedigung ihrer religiösen Bedürfnisse ein Nutzungsrecht an der Kirche anmelden, so werde diese geschlossen. Sie kann dann «sozialen» oder ähnlichen Zwecken zugeführt werden. Dadurch ist die Zahl der Kirchen in dem bekannten Ausmasse zurückgegangen. Den **katholischen** Geistlichen L i t a u e n s seien 1974 Predigten moralischen Inhalts sowie die Taufe von Kindern ohne vorherige «Registrierung» untersagt worden. Bei entsprechender Auslegung des § 227 des Strafgesetzbuches von 1962 könne jegliche religiöse Betätigung Minderjähriger verboten werden; auch werde kein Unterschied zwischen zugelassenen Religions-Gemeinschaften und verbotenen «Sekten» gemacht. In Litauen sei der Terror gegen praktizierende Studenten besonders gross. Bei all dem seien die Vertreter des neuen religiösen Aufbruchs im Rätebunde keine gescheiterten Existenzen, sondern aktive Staatsbürger, die nach dem tieferen Sinne des Lebens fragten. Immer wieder werde etwa in der «Komsomólš-

kaja Právda» – in abschreckendem Sinne – über Bekehrungen junger Leute zum Christentum berichtet. Dabei scheide jeder Einfluss von aussen aus, vielmehr sei der Aufbruch aus den Bedingungen der «sozialistischen» Gesellschaft selbst hervorgegangen und beziehe auch Erwachsene ein. Ein Beweis dafür seien die Erfolge des Geistlichen Dudko (vgl. oben S. 215). So habe sich der Kampf gegen die Religion als nutzlos erwiesen. Freilich dürfe ein Einfluss dieser Erkenntnisse auf die staatlichen Theorien noch nicht erwartet werden. Die Behauptung des Atheismus, wissenschaftlich zu sein, scheitere jedenfalls an der erweislichen Unwahrheit seiner Aufstellungen.

Am 23. Oktober 1974 ist Erzbischof Methodios von Omsk und Tjumén̈ gestorben. Zu seinem Nachfolger wurde am 21. Dezember 1974 der ehemalige Bischof Maximos von Argentinien ernannt. – Am 3. Mai entschlief Erzbischof Theodosios von Ufá und Sterlitamák[8]. – Am 17. April wurde Erzbischof Nikolaus von Vladímir und Súzdal' nach Kalúga und Bórovsk versetzt, wo Bischof Donat aus gesundheitlichen Gründen zurückgetreten war. Auf Nikolaus folgte Erzbischof Vladímir von Irkútsk und Čitá; dessen Nachfolger wurde Bischof Serapion von Kamenéc-Podól'sk. In Wien wurde Erzbischof Irenäus in Baden-Baden (für Baden und Bayern) Nachfolger des Bischofs Viktorin (vgl. IKZ 1975, S. 92). – Am 21. Dezember 1974 wurde anstelle des 78jährigen Bischofs Meliton von Tíchvin, der dieses Amt beibehält und auch Vikar des Metropoliten von Leningrád bleibt, Archimandrit Kyrill (Gundjáev), bisheriger Stellvertreter des Moskauer Patriarchats beim Ökumenischen Rat in Genf, zum Rektor der Leningrader Geistlichen Akademie bestimmt. Er trat sein Amt am 12. April an[9].

Auf Grund eines Schreibens ausländischer Baptisten sollen etwa 60 gefangene Gläubige in Freiheit gesetzt worden sein. Sie konnten an der 41. Konferenz des Gesamtunions-Rates der **Baptisten** und Evangeliums-Christen vom 11. bis 14. Dezember 1974 teilnehmen; ihr entbot Erz-

---

[8] Ž Febr. 2 = StO März 2.

Methodios, eigl. Michaíl Nikoláevič Menzak, * Banilov/heute Bez. Vaškov des Gebiets Tschernowitz/Buchenland 28. X. 1914, trat 1930 im Buchenland ins Kloster, 1942 Mönch, April 1945 Mönchspriester und Pfarrer in einer Dorfgemeinde, stud. 1953–1958 im Moskauer Seminar und der Akademie; cand. theol. und Dozent für Kirchenrecht und Liturgie am Moskauer Geistlichen Seminar, 1959 Inspektor des Seminars in Saratov, dann in Wolhynien sowie Archimandrit, 1962 Bischof von Wolhynien und Rovno, 1964 von Tschernowitz und des Buchenlandes, 1967 von Vólogda und Velíkij Ustjúg, Febr. 1972 von Omsk und Tjumén̈: Ž Dez. 1974. S. 12–16 = StO Jan. 21–24 (beide mit Bild).

Theodosios, eigl. Dimitrij Michájlovič Pogórskij, * Brusilov/Gouv. Kiev 19. IX. (Stil?) 1909, seit 1928 Psalmsänger, seit 1930 in verschiedenen Berufen in Kiev tätig, beendete 1940 das Moskauer Planungs-Institut, seit 1942 Priester in Kiev, Černígov, Leningrad, beendete 1956 die Leningrader Geistliche Akademie als cand. theol., 1957 Mönch und Archimandrit, Rektor des Geistlichen Seminars in Sarátov, 1958 Bischof von Kalínin (Tver') und Kášin, 1960 von Pénza und Saránsk, 1964 Erzbischof, 1968 von Ivánovo und Kišinëv, 1973 von Ufá: Ž Juli 20f. (m. Bild).

[9] Ep 13. V., S. 6. – Ž Feb. 3 = StO März 5; Ž Mai 24f. (mit Bild).

Kyrill, eigl. Vladímir Michájlovič Gundjáev, * Leningrad 20. XI. 1946, stud. 1965–1969 auf Seminar und Akademie in Leningrad, 1969 Mönchspriester, 1970 cand. theol., nahm an verschiedenen Kongressen teil und war Sekretär des Metropoliten Nikodem, 1971 Archimandrit und Vertreter der russischen Kirche im Ökumenischen Rat.

bischof Juvenal von Túla und Bĕlev ein Grusswort. Während der Tagung wurde die charismatische Bewegung und die Exkommunikation von über 4000 Gläubigen während der letzten fünf Jahre (gewiss der sog. «*Iniciativniki*») behandelt und die Zulassung von Frauen zum geistlichen Amte abgelehnt. Ferner wurde ein Überblick über das biblische und religiöse Schrifttum der Kirche und über die Beziehungen zu andern kirchlichen Gemeinschaften geboten. – Die von Pfarrer Georg P. Vins (vgl. IKZ 1975, S. 93) eingelegte Revision gegen seine Verurteilung wurde in der zweiten Aprilhälfte abschlägig beschieden und der Geistliche alsbald in die Jakutische Republik (im NO Sibiriens) verbracht. – Die baptistische Gemeinde wächst offenbar weiterhin. In Tiflis wurde anstelle einer abgerissenen Kirche eine neue eingerichtet. Es mag sein, dass der Aufruf des orthodoxen Erzbischofs Kassian von Kostromá und Gálič während einer Predigt, «die Liebe zur Mutterkirche zu bewahren», sich auf die Neigung einiger Gläubiger bezieht, sich andern Kirchen (vielleicht den Baptisten?) zuzuwenden[10].

Nachdem etwa 300 **Juden** aus 19 Städten des Rätebundes angesichts eines «*Tages der Solidarität mit den Sowjet-Juden*» in Amerika am 13. April in einer Presse-Erklärung eine zwischenstaatliche Untersuchung angeblicher Verletzungen der Menschenrechte im Zusammenhang mit der jüdischen Auswanderung nach Israel verlangt hatten, behauptete eine offizielle sowjetische Denkschrift Anfang September, seit Kriegsende seien nur 1,5% der Auswanderungs-Anträge, nämlich 1973, abgelehnt worden, vor allem von Personen, die Träger staatlicher Geheimnisse oder aber zu Gefängnisstrafen verurteilt worden seien. Die Zahl der Ausgewanderten in der genannten Zeit betrage 115000, d.h. etwa 5% der jüdischen Bürger des Rätebundes. Seit dem Krieg im Oktober 1973 wurden monatlich nur noch etwa 850 Ausreise-Anträge (gegenüber 2200 bis 2300 vorher) gezählt; 1974 haben 16000 Juden (die Hälfte des Vorjahres) den Rätebund verlassen. In der ersten Hälfte 1975 seien nur 1400 Anträge auf Auswanderung (keine aus Kirgisien, Tāǧīkistān und Turkmenien oder aus dem autonomen Gebiet Biro-Bidschan) gestellt worden. Manche der genehmigten Ausreise-Anträge (1973/74 etwa 1500) seien nicht in Anspruch genommen worden. Hingegen haben 1972: 200, 1973: 350 und 1974: 808 Juden den Antrag auf Erlaubnis zur Rückkehr gestellt; doch wird eine solche praktisch nicht gestattet. – In Lemberg gibt es seit 1971 keine Synagoge mehr. Jüdische Gebets-Versammlungen in zwei Privaträumen wurden – ebenso wie in Kíev – 1974 verboten. In der Moskauer Vorstadt Tomílino wurde die Synagoge im September 1974 geschlossen. Während antisemitischer Kundgebungen in Minsk 1974 sollen sechs Juden getötet worden sein[11].

Dem neuen Exarchen des Moskauer Patriarchats für **West-Europa**, Metropolit Nikodem von Leningrad und Nóvgorod (vgl. IKZ 1975, S. 93), wurden auch die Gemeinden in Italien unterstellt. – Drei russische Theologie-Studenten, die in Hamburg studieren, erhalten ihr Stipendium durch das dortige General-Konsulat; sie haben dort in regelmässigen Abständen zu berichten. – Am 1. Juni wurde zu Lienz in Ost-Tirol ein von der auslandsrussischen Kirche veranstalteter Gottesdienst an den

---

[10] Ir. 1975/I, S. 120–123; StO März 9. – G2W Mai 9. – G2W Juli/August 14f. – StO April 16f.

[11] Washington Star 13. IV. – FAZ 9. IX., S. 2; 21. IV., S. 9. – 5. IV., S. 3.

Gräbern russischer Soldaten und ihrer Angehöriger gehalten, die sich in der Nähe dieser Stadt am 1. Juni 1945 das Leben genommen hatten, bevor ihre Kameraden (etwa 100000) von den Engländern an den Rätebund ausgeliefert wurden[12].

Zum Leiter der Moskau unterstehenden orthodoxen Gemeinden russischen Ursprungs in den **Vereinigten Staaten** (die sich nicht der «Orthodoxen Kirche in Amerika» angeschlossen haben) wird als Nachfolger des Bischofs Makarios (der Vertreter beim Ökumenischen Rat wurde: vgl. IKZ 1975, S. 109f.) der Abt Hiob (Tyvonjuk) aus dem Bistum Moskau ernannt, der gleichzeitig zum Bischof von Sarai (Zarájsk) und Vikar der Diözese Moskau erhoben wurde[13]. Gegenüber der Erklärung russischer Kirchenfürsten aus dem Rätebunde über die Religionsfreiheit in ihrem Lande (vgl. IKZ 1975, S. 91) unterstrich Metropolit Irenäus von der «Orthodoxen Kirche in Amerika» zusammen mit andern Theologen, er sei mit der Verschleierungs-Taktik dieser Hierarchen nicht einverstanden. Seine Kirche werde ihr Zeugnis über die wahre Lage der Kirche im Rätebunde weiterhin fortsetzen. – Im Anschluss an die 3. Synode der Auslandsrussischen Kirche (Jordanviller Jurisdiktion; vgl. IKZ 1975, S. 93f.) fand ein Gedankenaustausch mit der «Orthodoxen Kirche in Amerika», statt, während dessen jede Seite ihren Standpunkt bekräftigte. – Die Synode gab am 25. September 1974 eine Erklärung heraus, nach der sie Riten und Gepflogenheiten der Altgläubigen als zulässig ansieht. Sie rief ihre Gläubigen auf, Streitigkeiten mit diesen nicht zu provozieren. Altgläubige könnten ohne Aufgeben ihrer Riten in die orthodoxe Kirche aufgenommen werden[14].

Die russische Auslandskirche (Jordanviller Jurisdiktion) zählt neben Metropolit Philaret in Neuyork noch Erzbischöfe in Washington/Florida, Chicago/Detroit, Los Angeles/Süd-Kalifornien, Syracuse mit dem Dreifaltigkeitskloster, San Francisco und West-Amerika; Berlin und Deutschland, Genf und Westeuropa; São Paulo mit Brasilien und Venezuela; Sydney mit Australien und Neuseeland. Dazu kommen Bischöfe in Seattle, Manhattan (Neuyork), Cleveland; Stuttgart und Süd-Deutschland sowie Brisbane in Australien. – Am 9. Dezember 1974 starb Schi-Erzbischof Ambrosios 86jährig im griechischen Verklärungs-Kloster in Boston[15].

---

[12] VRZEPĖ 1974, S. 15. – W 21. VII., S. 2. – 31. V., S. 4.

Lit.: Michael Turtschin: Die Denkmalskirche in Leipzig (russisch-orthodox), in StO Dez. 1974, S. 7–15 (mit Abb.)

[13] Ž Febr. 3 = StO März 5; Ž März 5–9 = StO April 8–12; OO 6. VIII., S. 5.

Hiob, eigl. Dimitrij Jákovlevič Tyvonjúk, * Počaev/Bez. Kremenec 6. XI. 1938, trat früh ins Kloster, 1957–1965 im Geistl. Seminar in Odessa und auf der Moskauer Geistl. Akademie, dazwischen Heeresdienst, 1967 Mönch, 1969 cand. theol. und Geistlicher in Čitá, 1973 Aspirant an der Moskauer Geistl. Akademie, dann Referent; 1974 Igúmen, 26. XII. 1974 Archimandrit.

[14] Ep 22. IV., S. 3. – PrR 14. XI. 1974, S. 1–3; 14. IV., S. 3–7. – PrR 14. XII. 1974, S. 6.

Lit.: Panagiotis M. Trempelas: The autocephaly of the Metropolia in America, Brookline/Mass. 1973. 80 S. (vgl. Cred. Apr. 2).

[15] PrR 28. X. 1974, S. 4f.

Ambrosios, eigl. Adrian Merežkov, * Südrussland 5. IX. n. St. 1889, Gouvernements-Sekretär, ging 1923 nach Amerika, trat dort in den Dienst der auslandsrussischen Kirche, 1939 Priester und Gemeinde-Geistlicher, später Mönch, 1955 Bischof von Alaska, später von Pittsburg, ein Jahr in

Die **ukrainische** orthodoxe Auslandskirche (UAPC) hielt am 24. Januar ihre Bistums-Synode für Amerika in South Bound Brook und vom 28. bis 30. März ihre 7. Synode für Australien und Neuseeland in Sydney ab. An ihr nahmen 15 Geistliche und zwei Proto-Diakonen teil. Die Kirche hat 10 selbständige und 3 Nebengemeinden (davon 2 in Neuseeland) sowie 1817 eingetragene Gemeindeglieder, darunter 255 Kinder unter 18 Jahren. – Am 5. April wurde in Canberra eine neue Kirche eingeweiht[16].

Während einer Pilgerfahrt **unierter Ukrainer** aus den Vereinigten Staaten nach Rom anlässlich des Hl. Jahres haben Prof. Vasílij Markus von der Loyola-Universität in Chicago und der Geistliche Iván Černoch aus Cleveland (Ohio) das Schweigen Papst Pauls VI. gegenüber den Kirchenverfolgungen in Osteuropa, insbesondere angesichts der Unterdrückung der uniert-ukrainischen Kirche in Galizien und der Karpaten-Ukraine, beklagt und ihrer Befürchtung Ausdruck verliehen, ihre Kirche solle Ausgleichsbemühungen der Vatikans mit ost-europäischen kommunistischen Regierungen geopfert werden. Während in diesen Kreisen immer wieder die Erhebung des Gross-Erzbischofs von Lemberg und Kardinals Josef Slipýj zum Patriarchen gefordert wird, hat der Papst ihn in einem nicht-öffentlichen Schreiben am 24. Mai gebeten, von Ansprüchen dieser Art abzusehen, um die ohnehin schon vielgespaltene Kirche nicht noch weiter zu verwunden. – Auch der 25. Kongress «*Kirche in Not*» zu Königstein im Taunus (24. bis 27. Juni) hat sich in vielerlei Aspekten der Lage der Gläubigen unter kommunistischem Druck zugewandt[17].

Tokio im Rahmen der «Orthodoxen Kirche in Amerika», trat 1972 zur Jordanviller Jurisdiktion über: PrR 14.I., S.7f.

Gegen die auslandsrussische Kirche (Jordanviller Jurisdiktion) ist folgendes in Moskau erschienene Buch gerichtet: Nikoláj Gordiénko, Pëtr Komaróv und Pavel Kuróčkin: Politikaster mit religiöser Verbrämung, Verlag Mysl': G2W Juli/Aug. 15.

Die Antwort der auslandsrussischen Kirche an Solženícyn (vgl. IKZ 1975, S.6f.) erschien im Wortlaut in PrR 28.X.1974, S.1–5.

Lit.: R. Shalkop: Russian Orthodox Art in Alaska, Anchorage 1973. Historical and Fine Arts Museum. 36 S.

[16] RC April/Juni 13. – Ebd. 7–9, 12. – Ebd. 12.

Lit.: B. Chajnevśkyj: 50 Jahre UAPC in Frankreich, 1924–1974 (ukr.), in RC April/Juni 10–12 (hist. Überblick).

Maksym Bojko: Bibliografija cerkovnogo žyttja Volyni (Bibliographie des kirchlichen Lebens in Wolhynien), Bloomington/Indiana o.J. Indiana Univ. 240 S. // P. Sheshko: The Russian Orthodox Church Sobor of Moscow and the Orthodox Church in the Ukraine, in: OSBM 8 (1973), S.161–240.

Litterae episcoporum historiam Ucrainae illustrantia, Band I (1600–1640), hrsg. von A. Welykyj OSBM, Rom 1972. PP Basiliani, X, 396 S. // Alexander Duchnovič: The History of the Eparchy of Prjašev, übers. und ergänzt von Athanasius B. Pekar, Rom 1971. PP Basiliani. VIII. 102 S.

[17] W 21.VII., S.5; FAZ 21.VII., S.3. – FAZ 5.VII., S.4.

Lit.: L. Glinka: Gregorio Jachymovyč, Metropolita di Halyč ed il suo tempo (1840–1865), Rom 1974. PP Basiliani. XXXVIII, 368 S. (Ann. OSBM II/1, 30).

Bericht über die Lage der (vor allem unierten) ukrainischen Emigranten von J. Meijer in CO 27/III, 1975, S.198–207.

Am 21. September 1974 starb der ehemalige (bis Juni 1974) apostolische Visitator der unierten Ukrainer in Mitteleuropa, Bischof Johannes Bučko von Leukás, in Rom. – Zum neuen (vgl. IKZ 1972, S. 137; 1973 S. 10) unierten Bischof von Hajdúdorog in Ungarn und Apostolischen Administrator von Miskolc wurde der bisherige Kapitels-Vikar Emmerich Timkó ernannt. Zu seinem Hilfsbischof wurde Msgr. Konstantin Keresztes unter Erhebung zum Titular-Bischof von Cunavia bestellt[18].

Im Frühjahr besuchte eine Abordnung der **finnischen** orthodoxen Kirche unter Führung von Erzbischof Paul das Patriarchat Moskau [19].

In der **Slowakei** rief im Juni eine geheim organisierte Flugblatt-Aktion zum Widerstand gegen die staatliche Unterdrükkung der Kirche – unter Anleitung nicht durch die Zusammenarbeit mit dem Staate kompromittierter Geistlicher – sowie zur Ausschöpfung aller gesetzlichen Rechte auf, um die Gewissens- und Religions-Freiheit soweit wie möglich durchzusetzen[20].

Am 28. und 29. November 1974 weilte anlässlich des 25. Jahrestages der Unterstellung der **ungarischen** Orthodoxen unter Moskauer Jurisdiktion (vgl. IKZ 1950, S. 14) eine Abordnung des Moskauer Patriarchats in Ofenpest[21].

Die **rumänische**[22] orthodoxe Kirche entfaltete auch in den vergangenen Monaten eine rege Tätigkeit. Eine ganze Reihe von Bischöfen unternahm Visitationsreisen. Vom 6. bis 10. September 1974 besuchte Metropolit Nikolaus von Siebenbürgen in Begleitung eines Bischofs und eines Professors die Diözesen Jassy und Moldau/Suceava; am 12. und 13. Oktober 1974 verweilte Bischof Basíleios von Gross-Wardein in ukrainischen Gemeinden des Dekanats Satmar. Am 12. und 13. Dezember 1974 besprach die Sitzung der Hl. Synode im Patriarchat in Bukarest die auswärtigen Beziehungen der Kirche; der Ausschuss für Lehre, für religiöses Leben und die Klöster sowie der kanonische und der Disziplinar-Ausschuss tagten zur gleichen Zeit. Vom 24. bis 30. Oktober besuchte Patriarch Elias IV. von Antiochien die Kirche (vgl. IKZ 1975, S. 110), und am 21. sowie 27. November 1974 begrüsste Patriarch Justinian den nach Bulgarien reisenden und von dort zurückkommenden Moskauer

---

[18] Oriente Cattolico (wie Anm. 1) 354, 844.

[19] Ep 24. VI., S. 3.

[20] FAZ 26. IX., S. 3.

[21] Ž Feb. 5f. = StO März 8f. – Bericht über die letzten 25 Jahre der ungarischen orthodoxen Kirche in Ž Mai 12–21.

[22] **Lit. zur rumänischen Kirche:** M. Clineţ: Roemenië, in CO 27/III, 1975, S. 207–212. // John Dornberg: Attacks on Religion Rise in East Europe, in: Washington Star 1. III., S. 4-7 // Patriarch Justinian: Apostolat Social XI: În duhul înfrăţirii si al dragostei. Pilde şi indemnuri pentru cler (Soziales Apostolat XI: Im Geiste der Verbrüderung und Liebe. Gleichnisse und Zusprüche für den Klerus), Bukarest 1973. Editura institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxe. 202 S. (vgl. MA Jan./März 1974, S. 141f.).

Ion I. Năstase: Das moralische Profil der rumänischen Heiligen (rumän.), in Ort. April/Juni 1974, S. 352–363 // Anlässlich des 350. Geburtstages des Metropoliten Dositheos der Moldau und von Suceava (1624–1974) veröffentlicht MMS Sept./Dez. 1974, S. 729–837 eine Reihe von Aufsätzen // Keith Hitchins: Andrei Şaguna and Joseph Rajačić: The Romanian and Serbian Churches in the decade of absolutism, in: Revue des Etudes Süd-Est Européennes X (1972), S. 567–579.

Rumänische **Veröffentlichungen** zur Orthodoxie zusammengestellt in Ir 1974/IV, S. 596f., und in ROCN 1974/IV, S. 87f.; V/1-2, 1975, Innendeckel.

Patriarchen auf dem Bukarester Flughafen. – Zwischen Dezember 1974 und Februar 1975 wurden 78 Priester für einzelne Pfarreien geweiht und 11 Kirchen neu oder wieder konsekriert. Die Patriarchatsdruckerei konnte 100000 Bibeln herausbringen[23].

Am 22. Dezember 1974 wurde Archimandrit Lucian Florea, (sei 1963) Superior des rumänischen Klosterhofs in Jerusalem, in Bukarest zum Hilfsbischof «von Fogarasch» der rumänischen Erzdiözese für Mittel- und Westeuropa geweiht. Nachfolger in Jerusalem wurde am 1. März der bisherige (seit Januar 1973) Vikar der Diözese Gross-Wardein, Archimandrit Vasile Costin[24].

Während einer Sitzung der «Sozialistischen Einheitsfront» am 23. und 24. Mai erklärte der Staatspräsident Nikolaus Ceaușescu, er erkenne die «gesellschaftliche Rolle» der Kirche an. Der Staat bemüht sich, direkte Zusammenstösse mit der Kirche zu vermeiden, setzt aber seine grundsätzliche atheistische Haltung fort. In einer Anzeige wurde z.B. darauf aufmerksam gemacht, dass Priester Vasile Rascol aus Bukarest wegen der Verbreitung von Bibeln am 23. Juli 1974 zu zwei Jahren Gefängnis verurteilt worden sei. Auch sonst würden Christen aller Bekenntnisse von der Geheimpolizei streng überwacht. Hausarreste und Hausdurchsuchungen, Strafversetzungen, Gehalts- und Freiheitsentzug für Christen und Andersdenkende seien an der Tagesordnung[25].

Am 28. Januar bestätigte das Patriarchat Bukarest die Erhebung der rumänischen Missions-Diözese in **Amerika** zur Erzdiözese (28. Juli 1973; vgl. IKZ 1975, S. 100). Sie umfasst die Vereinigten Staaten, Kanada, Südamerika und das pazifische Gebiet. Ihre Autonomie (aus dem Jahre 1950) wurde bestätigt und die Ernennung eines Hilfsbischofs empfohlen. Der Erzbischof wird von einer Synode aus Geistlichen und Laien gewählt und von der Heimatkirche bestätigt. Er gehört der rumänischen Hl. Synode an, ist aber in politischer Hinsicht von den Verhältnissen in Rumänien unabhängig. Die Gemeinde besitzt ihr Eigentum de iure und de facto. – Der Bischof für West-Europa in Abhängigkeit von Bukarest

---

[23] ROCN 1974/IV, S. 37–42. – TR 1. XII. 1974, S. 2. – TR 1. I., S. 3. – TR 1. II., S. 3f.; ROCN 1974/IV, S. 27–30. – Ebd. 10–12. – ROCN V/1–2, 1975, S. 51–56: im letzten Vierteljahr 1974 wurden 236 Geistliche neu geweiht oder versetzt und 17 Kirchen (zum Teil wohl: wieder) konsekriert: ROCN 1974/IV, S. 54–68). – Ep 9. IX., S. 7.

[24] ROCN IV/4, 1974, S. 31–35. – Ebd. V/1–2, 1975, S. 78f.

Florea, * Stremţ, Bez. Karlsburg, 3. IV. 1922, 1950 Mönch, 1956 Mönchspriester, stud., 1956–1959 in Moskau, 1960–1963 in Bukarest.

Costin, * Satu Nou de Sus bei Baia Sprie, Bez. Maramureş, 7. VII. 1938, stud. 1954–1966 im Seminar in Klausenburg sowie den Instituten in Hermannstadt und Bukarest, 1967–1972 in Athen (hier Dr. theol.)., Jan. 1975 Archimandrit.

[25] P Sept./Okt. 1974, S. 409f. = OC 27/III, 1975, S. 209. – W 23. VII., S. 18 (G. Bergmann: Was kommt auf uns zu? Neuhaus–Stuttgart 1975. Häussler-Verlag. 168 S. – DM 2.80).

(seit 7. Februar 1972), Theophil (Ionescu), ist im Frühjahr in Paris gestorben[26].

Am 5. Juni eröffneten die amerikanischen Justizbehörden ein Gerichtsverfahren gegen Erzbischof Valerian (Trifa) von der unabhängigen rumänischen Kirche in Amerika (im Verbande der «Orthodoxen Kirche in Amerika»), um die gegen ihn erhobenen Vorwürfe (vgl. IKZ 1974, S. 95) zu klären. – Die Jugendorganisation dieser Kirche, ARFORA, hielt vom 30. Mai bis 1. Juni in Detroit/Mich. ihre Jahrestagung ab[27].

Vom 28. Mai bis 6. Juni besuchte Patriarch Maximos von **Bulgarien**[28] in Begleitung zweier Metropoliten, eines Bischofs und anderer das Erzbistum Athen. Er verweilte in der Universität und im Theologischen Seminar Rizarion, besuchte einige Diözesen und Klöster besonders im Norden des Landes, ferner das bulgarische Kloster Zograf auf dem Athos. – Vom 28. Juni bis 4. Juli verweilte der Patriarch in der Diözese Widdin[29].

Vom 30. September bis 3. November 1974 unternahm eine Abordnung bulgarischer Gelehrter im Auftrag des Patriarchats Forschungen im ungarischen kirchengeschichtlichen und Archiv-Institut. – Anlässlich des 10. Todestages des Erzpriesters Prof. Stefan Cankov (vgl. IKZ 1965, S. 140) veranstaltete die Geistliche Akademie in Sofia eine Gedenksitzung. – Die Urlaubszeiten für Geistliche in staatlichen Heimen sind genormt und werden im Kirchenblatt veröffentlicht. – Am 20. Apil wurde Archimandrit Ioannikios als Bischof von Veliko zum Hilfsbischof von Sliven ernannt[30].

Am 11. Juli 1974 starb in Sofia der Apostolische Administrator (seit 1958) der 15000 **unierten Bulgaren** für Sofia und Philippopel, Simon Kokov, OF Cappuc., Titularbischof von Batnä. Nachfolger wurde Bischof Methodios Stariev. – Nach einem Besuch

---

[26] Cred. Febr. 1–3; ROCN V/1–2, 1975, S. 67–72. – Solia Juni 20f.

Theophil war 1954–1972 Bischof einer der beiden unabhängigen rumänischen Kirchen in Amerika (im Verbande der Jordanviller Jurisdiktion) mit Sitz in Kanada gewesen und hatte sich dann dem Bukarester Patriarchat unterstellt (vgl. IKZ 1973, S. 11). Seine Ernennung für Paris war nach einem Besuche in Bukarest (25. Dez. 1974 bis 19. Jan. 1975) erfolgt: ROCN V/1-2, 1975, S. 26–30.

[27] Solia Juli 9–12 (vgl. auch NYT 5. IV.). – Solia Mai 21.

[28] **Lit. zur bulgarischen Kirche:** Archimandrit Klemens vom Rila-Kloster (Rilec): Die Zweigstellen (Metochien) des Rila-Klosters in Nevrokop (bulg.), in DK März 17–29 // Arch. Nikolaus (Kacarski): Der Restaurator Athanasios Šarenkov: eine wertvolle Handschrift über die bulgarische Ikonen-Malerei im 19. Jh. (bulg.), in DK Feb. 18–26.

[29] CV 11. VII., S. 1 (Aufruf zu guten Beziehungen und fruchtbarer Zusammenarbeit), 2–4; 1. VIII., S. 6f.; E Aug. 240–256; Sept. 266–280 (beide mit Bildern); OO 9. VII., S. 15; 6. VIII., S. 5; G Aug. 146; Ep 10. VI., S. 2. – CV 1. VIII., S. 2–5.

[30] CV 21. IX., S. 4–6. – 11. IV., S. 4f. – In mehreren Nummern des CV, je S. 8.

Ioannikios, eigl. Ivan Kŭnev, * Pet mogili/Kr. Sliven 2. III. 1939, 1953–1958 im Geistlichen Seminar, dann Soldat, stud. 1960–1964 in der Sofioter Geistl. Akademie, 1961 Mönch, 1963 Mönchspriester, 1966 cand. theol. und Protosynkelles von Sliven, 1968 von Alt-Zagora und Archimandrit, stud. 1970/71 an der christkath. Theol. Fak. in Bern, 1972–1975 wieder Protosynkellos in Sliven: CV 1. VI., S. 1–4 (mit Bild).

des bulgarischen Staatspräsidenten Todor Živkov im Vatikan am 27. Juni kam es zu einer Vereinbarung über die Wiedererrichtung einer katholischen Hierarchie des **Lateinischen Ritus** (mit 50000 Gläubigen) in diesem Lande. Für das Bistum Nikopolis wurde der 55jährige Dompfarrer Vasko Sejrekov, für das Apostolische Vikariat Sofia und Philippopel der 61jährige Bischof (seit 1959) Bogdan Dobranov (der bisher sein Amt nicht hatte ausüben können) eingesetzt. Das Schicksal des früheren (seit 1947) Bischofs Eugen Bosilkov (vgl. IKZ 1952, S. 213) ist weiterhin unbekannt[31].

In **Südslawien** werden etwa 400 Pfarreien, besonders im Süden des Landes, durch Geistliche aus Nachbargemeinden betreut. Die einzelnen Pfarreien haben etwa 300 bis 500 Familien; mehrere ganz kleine Dörfer sind zu einer Pfarrei zusammengeschlossen. Jede Gemeinde wird mindestens zweimal im Jahre versorgt. Der Religions-Unterricht ist in den gemischt-konfessionellen Gebieten im NW des Landes besonders gut besucht; er muss in der Kirche erteilt werden. Es gibt ein besonderes Kirchenblatt für die Jugend. Viele Jugendliche, die als Studenten den Glauben verloren hatten, kehren mit etwa 35 Jahren wieder zur Kirche zurück. Doch werden nicht mehr alle Plätze in den Priesterseminaren besetzt; manche Bauernsöhne – so heisst es – wenden sich lieber einträglicheren Verdienstmöglichkeiten zu. – Ausser in der Batschka und im Banat müssen die Geistlichen von freiwilligen Spenden leben (?: an sich hatte der Staat die Besoldung – und damit die Aufsicht – in seine Hände genommen). Der Bau von Kirchen in neuen Stadtteilen ist vielfach sehr schwierig: ein neuer Stadtteil in Belgrad (der Name wird nicht genannt) mit fast 200000 Einwohnern besitzt keine Kirche. Aber auch für die steigende Bewohnerschaft alter Stadtteile gibt es oft nicht genug Kirchen. Die «innere Mission» wird laufend ausgebaut; eine Laien-Bewegung «Bogomolci» ('die Frommen') wirkt in die Familien hinein.

Seit 1958 wirkt die Zeitschrift «Pravoslavni Missionar» (Der orthodoxe Missionar) für den christlichen Glauben. Daneben erscheint «Die Glocke des Hl. Sabbas». Die eigentlichen Amtsblätter

---

[31] Oriente Cattolico (wie Anm. 1) 446, 844. – FAZ 8. VIII., S. 3; Presse 6. VIII., S. 1; W 7. VIII., S. 4.

Simeon **Kokov**, * Sekirovo 24. Jan. 1897, 1923 Priester.

Dobranov stammt aus Philippopel und hatte 1940 seine Studien in Rom beendet.

Sejrekov studierte ebenfalls in Rom und war dort 1945 zum Priester geweiht worden. Seine Bischofsweihe erfolgte am 26. X. in der St.-Ludwigs-Kathedrale in Philippopel durch den Leiter der päpstlichen Kongregation für die Ostkirchen, Mgr. Mario Brini. Der Feier wohnten über 500 Gläubige und Vertreter der orthodoxen, armenischen und protestantischen Kirche bei: FAZ 27. X., S. 4.

der Kirche sind «Glasnik» ('Der Bote') und «Pravoslavlje» ('die Orthodoxie'). – Im Jahre 1969 gab es 81 Nonnenklöster mit 845 Schwestern und Novizen in 18 (von 21) Diözesen (neben Makedonien); die Kloster-Ordnungen und Fasten-Vorschriften werden streng eingehalten. Die grössten Klöster sind Ravanica und Sveta Petka mit 65 Nonnen. Eine eigentliche Unterrichts-Tätigkeit ist nicht erlaubt; nur etwa 100 gestörte Kinder dürfen in Sveta Petka unterwiesen werden. – Die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche gelten als gut[32].

Freilich bedeuten diese Zahlen nicht, dass die verschiedenen Kirchen ein vom Staate unbehelligtes Dasein führen könnten. Der Exekutiv-Ausschuss der Kommunistischen Partei Serbiens (ähnlich auch die Partei in Bosnien und der Herzegowina) stellten im Sinne eines Vorwurfs fest, alle Kirchen versuchten, ihre Stellung im Volke zu verstärken, die Zahl der Gläubigen und der religiösen Einrichtungen zu erhöhen, vergessene Bräuche neu zu beleben sowie Glaube und nationales Empfinden zu verbinden (tatsächlich sind die Bindungen der katholischen Kirche an die Kroaten und Slowenen, der orthodoxen Kirche an Serben und Makedonen stark). Die Kirche unterhält Beziehungen zum Ausland, wobei der Besuch des römisch-katholischen Erzbischofs Pavlišić von Spalato in Argentinien debattiert wurde, der dort auch Verbindungen zu Emigranten aufgenommen hatte. Weiter wurde festgestellt, die Jugendseelsorge vollziehe sich nicht im gesetzlichen Rahmen. In den letzten Jahren seien viele Kirchen und Moscheen gebaut worden; demgegenüber liessen es die Kommunisten an Aktivität fehlen[33].

Am 14. und 15. Juni besuchte Patriarch German die Diözese Braničevo; am 19. Mai empfing er den Leiter der griechischen Akademie der Wissenschaften. – Am 15. Juni wurde als Nachfolger des verewigten Bischofs Johannes von Niš (vgl. IKZ 1975, S. 102) Bischof Irenäus inthronisiert. – Am 27. August beging das Kloster Gomirje in Slawonien die 375-Jahr-Feier seines Bestehens; am 10. August wurde in Bad Koviljač eine neue Kirche geweiht. Weithin im Lande fanden Feiern zum Gedächtnis des Hl. Sabbas statt (vgl. IKZ 1975, S. 101). – Am 13. November 1973 starb die Äbtissin Paraskeva des Klosters Petkovica in der Diözese Šabac[34].

---

[32] Radomir Rakić: Servië, in CO 1975/I, S. 57–62.

Milovan Djilas: Die Kirche der Gottlosen. Das beschmutzte Gotteshaus in Budva, ein Symbol für die Selbstzerstörung eines Volkes, in FAZ/Ereignisse und Gestalten 26. IV.

[33] G2W III/9 (1975), S. 12; Presse 28. VII., S. 3.

[34] Pr 1. VII., S. 1–7. – 15. VI., S. 3. – 15. VI., S. 1–3. – 15. IX., S. 1–6. – 1. X., S. 8f.

Paraskeva, eigl. Bosiljka Grušanović, * Klenj/Mačva 20. XI. 1919, trat 1935 in Kloster, 1952 Nonne: G März 59 (mit Bild).

Angesichts des endgültigen Übergangs der Zonen A und B um Triest an Italien bzw. Südslawien (mit geringen Grenzkorrekturen) hoffen die **Katholiken** dieses Gebietes, der Papst werde die beiden römisch-katholischen Bistümer, deren Bereich in beiden Staaten liegt, nämlich Triest/Capodistria und Görz/Gradisca, aufteilen und die in Südslawien liegenden Teile einheimischen Oberhirten unterstellen. Bisher verwaltete die in Slowenien liegenden Teile des Bistums Triest als Apostolische Administratur der Titularbischof Janez Jenko in Capodistria zusammen mit den in Südslawien liegenden Teilen des Bistums Görz und Gradisca; die in Kroatien liegenden Teile Bischof Dragutin Nežić von Parenzo und Pola (mit dem Sitze in Parenzo). – Bei der Rückkehr von einer Jugendwallfahrt nach Rom sind Teilnehmer an der Grenze von staatlichen Beamten belästigt und verhöhnt worden[35].

Zum neuen (vgl. IKZ 1975, S. 102) Re'īs ül-ʿulemā' für die sunnitischen **Muslime** des Landes wurde am 22. März Ḥāǧǧī Naʿīm Efendi Hadžiabdić gewählt[36].

Der 35jährige serbische Geistliche von **Wiesbaden**, Todorović, ist vom russisch-orthodoxen Bischof Paul in Stuttgart (dem er offenbar untersteht) «wegen Körperverletzung und Ungehorsams» seines Amtes enthoben worden, focht jedoch die Einsetzung eines Nachfolgers vor dem Arbeitsgericht an und warf Bischof Paul vor, er habe 100000 DM an Spenden und Kirchgeldern für eigene Zwecke verwendet. – In Chicago **(Vereinigte Staaten)** wurde am 14. Juni eine neue serbische Kathedrale eingeweiht[37].

Das Leben in der **makedonischen** orthodoxen Kirche verläuft ruhig; die Beziehungen zum Teilstaate Makedonien gelten als gut. Von dem Streite mit der serbischen Kirche wegen der Autokephalie ist im Lande selbst nichts zu spüren. In Skopje ist eine neue Kathedrale für etwa 2000 Gläubige im Bau, für die Spenden (auch aus den Vereinigten Staaten, Kanada und Australien) erbeten werden; offenbar reicht die Höhe der bisher eingegangenen Gelder nicht aus (der Staat gibt offenbar nichts). Geeignete liturgische Bücher in makedonischer Sprache sind noch selten. – Anlässlich des 50. Geburtstages des Erzbischofs Dositheos am 7. April 1974 wurden seine Verdienste um die Autokephalie und die nationale Entwicklung des Landes hervorgehoben. – Das Seminar in Dračevo hat sein 6. Studienjahr begonnen; aus ihm sind bisher 14 Absolventen hervorgegangen. Für 1973/74 konnten sich 28 Studenten (nur Interne) einschreiben, die über 18 Jahre alt sein müssen: je 5 aus jedem der 5 Bistümer (davon sind Polog-Kumanovo – Sitz Skopje – und Titovo-Veles neu gegründet worden; das zuletzt genannte hat noch keinen Oberhirten); drei Studenten kommen aus

---

[35] FAZ 4. IX., S. 4. – 9. IX., S. 3.
[36] Ir. 48/II, 1975, S. 268.
[37] FAZ 6. IX., S. 5. – Pr 15. VI., S. 4f.

dem Auslande. Sie erhalten 300 Dinar im Monat. Das Studium dauert fünf Jahre. Die Hörer müssen ledig, körperlich und geistig gesund sein und ein gutes Gehör besitzen, singen können und die Grundlagen der Orthodoxie beherrschen. Sie müssen mindestens acht Jahre eine Schule besucht haben, eine Empfehlung ihres Ortsgeistlichen besitzen und das Einverständnis der Eltern vorlegen. Die Zahl der Lehrer an der Geistlichen Akademie betrug 1973: acht, zur Hälfte Geistliche. – Seit März 1973 ist ein Privatstudium möglich, dessen Abschlusszeugnis voll gültig ist. – Die Geistlichen treffen sich in regelmässigen Abständen in Anwesenheit des Bischofs und von Vertretern des staatlichen Amtes für religiöse Angelegenheiten; sie hören dabei auch wissenschaftliche Vorträge. Die soziale Sicherung der Geistlichen ist ungenügend. – Im kirchlichen Leben gilt der julianische Kalender. – Am 29. und 30. Oktober 1974 wurde durch eine Synode im Kloster Kalište bei Struga eine neue Kirchenverfassung verabschiedet.

In **Australien** wirken sechs makedonische Priester, für die in der Heimatkirche Bischof Kyrill zuständig ist, der vorläufig die Diözese Polog-Kumanovo verwaltet[38].

Am 30. April starb Bischof Stefan (Kasko) von der **albanisch**-orthodoxen Kirche (mit 13 Gemeinden, die sich der «Orthodoxen Kirche in **Amerika**» angeschlossen haben) in Boston. Verweser des Bistums wurde Bischof Demetrios von Hartford/Conn. und Neu-England[39].

Die **griechische**[40] orthodoxe Kirche wird in der neuen Verfassung vom 7. Juni als «autokephal und von der Hl. Synode geleitet» bezeichnet. Die Verfassung beruht auf der vom Ökumenischen Patriarchat am 29. Juni 1850 erlassenen Verordnung und der Synodal-Akte vom 4. September 1928, die in Kraft bleiben. Am 1. Oktober trat die neue Synode zusammen, die nun wieder aus sechs Metropoliten aus Alt- und sechs aus Neugriechenland (den nach 1881 dazugekommenen Landesteilen) besteht. Ihr ist die Behandlung des Status der 18 zwischen 1967 und 1974 abgesetzten Metropoliten, die «automatische» Scheidung (nach langer Trennung

---

[38] Gabriël Münninghoff: Macedonië, in CO 1975/I, S. 52–56. – Ir 48/II, 1975, S. 268.

[39] Solia Mai 5.

[40] **Literatur zur griechischen Kirche:** S. W. Aarns: Griechenland, in CO 26/4, 1974, S. 264–271 und CO 37/II, 1975, S. 121–129 (Ereignisse der letzten Monate) // Christoph Maczewski: Die Zoe-Bewegung Griechenlands, ein Beitrag zum Traditions-Problem der Ostkirche, Göttingen 1970 // Neue griechische Bücher zur Orthodoxie und zur nationalen Kirchengeschichte in Ir. 1974/IV, S. 593–595, 1975/I, S. 144.

der Eheleute), die Frage der bürgerlichen Ehe und die Wahl neuer Metropoliten aufgegeben[41].

Vom 10. bis 16. Mai besuchte Erzbischof Seraphim von Athen das Patriarchat Antiochien (vgl. unten S. 233). – Am 24. März wurden die Gebeine des 1821, bei Beginn des griechischen Aufstandes gegen die Türken, in vollem Ornat über der Hauptpforte der Patriarchatskirche in Konstantinopel aufgehängten Ökumenischen Patriarchen (1797–1799, 1806–1808 und seit 1819) Gregor V. aus einer Kapelle in den Hauptraum der Athener Kathedrale umgebettet. – Vom 13. bis 15. März tagte der Vorbereitungsausschuss für die zweite orthodoxe Theologen-Konferenz, die diesmal in Athen stattfinden soll. An ihr nahmen Vertreter der Patriarchate Antiochien, Belgrad, Bukarest sowie der griechischen und finnischen Landeskirche teil. – Vom 27. bis 30. Mai fand das 3. pastoraltheologische Seminar in der Akademie von Pendéli bei Athen statt. – Etwa 2000 Dörfer meist in abgelegenen und schwer zugänglichen Gegenden, fast stets mit weniger als 500 Einwohnern, haben keinen eigenen Geistlichen. – Ende Juli (?) starb der ehemalige (seit 1957) Metropolit Konstantin (Paltis) von Patras 75jährig in Athen[42].

Am 30. Januar verschied der Apostolische Exarch der **unierten Griechen** (seit 1958), Bischof Hyazinth (Gad), in Athen. Als der Papst Anargyros Printezis zum Nachfolger für ihn ernannte, brach das Erzbistum Athen alle Beziehungen zum Vatikan ab (vgl. unten S. 242. Auch der Exarch des Ökumenischen Patriarchen in Amerika, Metropolit Jakob, verwahrte sich gegen diese Ernennung[43].

Am 27. Juni 1974 verzichtete der Apostolische Delegat für die **lateinischen Katholiken** auf Kreta (seit 1947), Georg Xenopulos, auf sein Amt. Nachfolger wurde auch als Bischof von Syra und Santorin P. Franz Papamonolis OFMCap[44].

Der Ökumenische Patriarch Demetrios von **Konstantinopel**[45] ist in seine Stellung als Nachfolger des verewigten Patriarchen

---

[41] Ep 24. VI., S. 3f.; 25. III., S. 6f. – 9. IX., S. 5.

[42] E April 120–125. – ROCN V/1–2, 1975, S. 4f. – Ep 13. V., S. 9. – 10. VI., S. 9.

Konstantin, * 1900, 1934 Priester, 1945 Metropolit von Kazani: OO 9. VII., S. 3.

[43] Oriente Cattolico (wie Anm. 1) 206, 844 (* auf Syra 2. II. 1912); FAZ 30. VII., S. 4. – OO 6. VIII., S. 1. – 17. IX., S. 1f.

[44] Oriente Cattolico 455, 844.

Xenópulo(s), * Syra 23. VIII. 1908.

[45] **Literatur zum Ökumenischen** Patriarchat: Friedrich Wilhelm Fernau: Zur gegenwärtigen Situation der orthodoxen Kirche im Osten, in «Orient» 1975/III, S. 27–67 (Vorabdruck einiger Abschnitte aus einem demnächst erscheinenden Buch) // Xavier Jacob: Constantinopel (während der letzten Jahre), in CO 27/I, 1975, S. 28–41 // A. J. van der Aalst: Het sociale ethos van de Byzantijnse kerk, in CO 26/IV, 1974, S. 229–245.

Jean (Baron) Meyendorff: Byzantine Theology. Historical trends and doctrinal themes, Neuyork 1974. Fordham Univ. Press. 244 S. // Byzantine Hesychasm. Historical, Theological and Social Problems (Collected Studies), London 1974. Variorum Reprints. 222 S. // St. Gregory Palamas and Orthodox Spirituality, Crestwood 1974. St. Valdimir's Sem. Press. 184 S.

Dumitru Stăniloae: Natur und Gnade in der byzantinischen Theologie (rumän.), in Ort. Juli/Sept. 1974, S. 392–439 // Gheorghe Calciu-Dumitreasca: Die Offenbarung als Grundlage der «Diakonie» in der gegenwärtigen Theologie (rumän.), ebd. 467–475 // Ene Branişte: Meinungen, Haltungen und Vorschläge hinsichtlich einer Revision des orth. Kultus (rumän.), ebd. 451–466.

Wilhelm Nyssen: Früh-christliches Byzanz, Leipzig 1973. St.-Benno-Verlag // Christo S. Christov: Die Verdienste des hl. Basileios des Grossen um den Frieden in der alten Kirche (bulg.), in DK April 10–24 // Lucian Lamza: Patriarch Germanos I. von Konstantinopel (715–730). Versuch einer endgültigen chronologischen Fixierung des Lebens und Wirkens des Patriarchen. Mit

Athenagoras ganz hineingewachsen. Unter seinen Mitarbeitern hat eine sichtbare Verjüngung stattgefunden. Die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche werden (anders als seitens der griechischen Kirche) weiter gepflegt. Die Metropoliten Maximos von Sardes und Meliton von Chalkedon versuchen, die römisch-katholische Kirche als «*ältere Schwester der Gesamt-Christenheit*» und «*Kirche des Vorrangs der Liebe*» zu verstehen. – In einer Unterredung mit der griechischen Tageszeitung «*Makedonía*» am 4. Mai erklärte der Patriarch, der Zeitpunkt eines Zusammentritts des Konzils lasse sich noch nicht voraussagen. Der Dialog der Liebe mit der römisch-katholischen Kirche habe zum Vorschlag der Einsetzung eines Gesprächsausschusses geführt, dem viele orthodoxe Kirchen zugestimmt hätten. Der Patriarch gewähre ebenso wie der Ökumenische Rat und andere Kirchen dem Patriarchat Jerusalem Hilfe. – Eine russisch-orthodoxe Zeitschrift in Amerika (die gegen ökumenische Beziehungen eingestellt ist) berichtet, nach dem Organ der griechischen Freimaurer vom März 1973 sei der verstorbene Patriarch Athenagoras Freimaurer des 33. Grades der Alten und Angenommenen Loge des schottischen Ritus gewesen[46].

Trotz der geringen Zunahme der Mönche auf dem **Athos** (vgl. IKZ 1975, S. 107) hat ihre Zahl in einigen Klöstern weiter abgenommen. Die Zahl der Postulanten beträgt 27[47].

Die Bischöfe und in der Gastarbeiter-Seelsorge tätigen griechischen und serbischen Geistlichen veranstalteten vom 17. bis 20. März in der Evangelischen Akademie von Arnolshain im Taunus eine Aussprache über ihre Probleme. – Vom 30. Juni bis 3. Juli fand im St.-Sergius-Institut in **Paris** die 22. Liturgische Woche statt, an der auch römisch-katholische und evangelische Spezialisten teilnahmen. – Vom 6. bis 9. März tagte die Synode der Diözese Thyatira in **London**. Sie hat 60 Pfarreien, darunter 22 in London. – In **Belgien** gibt es 26 orthodoxe Gemeinden,

---

dem griechisch-deutschen Text der Vita am Schluss der Arbeit, Würzburg 1975. Augustinus-Verlag. 252 S. (Das östliche Christentum, N.F. 27). – Etwa DM 26.50 // Tadeusz Wasilewski: Bizancjum i Słowianie w IX wieku. Studia z dziejów stosunków politycznych i kulturalnych (Byzanz und die Slawen im 9. Jh. Studien zur Geschichte der politischen und kulturellen Beziehungen), Warschau 1972. Państwowe wydawnictwo nauk. 234 S. (Rozprawy Uniw. Warszawskiego 57) // Atenagora (= Patriarch Athenagoras): Le opere, Siena 1974. Cantagalli. 111 S.

Ikonen: André Grabar: Les revêtements en or et en argent des icônes byzantines du Moyen Age, Venedig 1975. XIV, 90 S., 62 Tafeln (Bibl. de l'Inst. Hell. d'études byz. et post-byz. de Venise, nº 7).

B. J. Slot: Diplomatieke bescherming van de katholieke kerken in het osmaanse rijk 1600–1914, in CO 27/II, 1975, S. 96–112.

[46] Ir. 1975/I, S. 100–103 (nach Prof. Olivier Clément vom orthodoxen St.-Sergius-Institut in Paris, nach La Croix 15., 18. I.). – Ep 13. V., S. 3. – PrR 14. VII., S. 16.

[47] Oh 50 (1975), S. 21.

Lit.: J. Lefort: Actes d'Esphigménou. Edition diplomatique, Band I: Texte: II: Album, Paris 1973, Lethielleux. XIV, 250 S. (Archives d'Athos, Band VI).

darunter 12 in Brüssel, 3 in Antwerpen und je 2 in Charleroi und Lüttich. Sie werden von 19 Geistlichen betreut, von denen 12 auf griechisch, 5 auf kirchen-slawisch und je einer auf flämisch und französisch zelebrieren. – Am 9. September wurde der Metropolit von Tranúpolis, der das orthodoxe Institut in Chambésy bei Genf leitet, zu einem dem Patriarchat unmittelbar verbundenen «Residenz-Metropoliten» erhoben[48].

Anlässlich der grossen Fastenzeit rief Exarch Jakob von **Amerika** die Gläubigen auf, den Hungernden in aller Welt zu helfen. Am 15. Juni weihte er die griechische St.-Georgs-Kathedrale in Rock Island/Ill.; am 3./4. September übereignete er anlässlich der ersten Einkehrtage für Geistliche das zentrale Gebäude der St.-Basíleios-Akademie in Boston zum Gedächtnis des verstorbenen Patriarchen Athenagoras. Am 17. April wurde er «wegen seiner Verdienste um die griechische Orthodoxie» zum Ehren-Doktor der Theologie der Universität Thessaloniki promoviert[49]. – Am 11. Mai wurden eine Kirche in St. Paul/Minn., am 8. Juni in Kansas City, im September in Westchester/Ill. sowie in Windsor/Ontario (Kanada), schliesslich in Ottawa, eingeweiht. Anfang Juni erkannte der Ökumenische Patriarch die Theologische Schule des Hl. Kreuzes in Brookline/Mass. als gleichen Ranges wie die (geschlossene) Patriarchats-Schule auf der Insel Chalki an. – In der Nähe der St.-Basíleios-Akademie (bei Garrison/N.Y.) wurde das erste griechische Nonnen-Kloster in Amerika errichtet. – Während der Bischofs-Synode in Neuyork am 14. und 15. Mai wurde auf Grund amtlicher Unterlagen festgestellt, dass sich die Jugend in verstärktem Masse wieder der Kirche zuwende. – Am 20. Juli und 10. August fanden Gottesdienste für die Gefallenen auf Kypern statt, während derer Aufrufe zur Unterstützung des griechischen Standpunktes zur Lage auf der Insel erlassen wurden[50].

Nach der Rückkehr des Erzbischofs Makarios III. auf sein Amt als Staatspräsident auf **Kypern** (vgl. IKZ 1975, S. 109) im Dezember 1974 beharrten die (von ihm abgesetzten) Bischöfe darauf, dass er von seinem weltlichen Amte zurücktrete, und verlangten die volle Wiedereinsetzung in ihre Ämter. Makarios hatte in einem Gespräch mit Bischof Anthimos von Kition vorgeschlagen, eine «Grosse Synode» solle sie als «Vorsteher» (Proëdroi) ihrer Diözesen – aber ohne Amtsbefugnis – wieder einsetzen und ihnen volles Stimmrecht in der Synode gewähren. Über die seitherige Entwicklung liegen keine Nachrichten vor. – Der Bischof von

---

[48] OSt April/Juni 32, 45–52, 70. – Ep 10. VI., S. 5. – G Juni 116; Ep 9. IX., S. 7. – 25. III., S. 8. – 23. IX., S. 2f.

Lit.: Ambroise Dolfini und Martin van den Heuvel: Le deuxième congrès de la Jeunesse Orthodoxe d'Europe occidentale a Dijon [1. bis 3. XI. 1974], in Ir. 1974/IV, S. 499–501 (vgl. IKZ 1975, S. 108).

[49] Ep 8. IV., S. 3f. – OO 9. VII., S. 1. – 17. IX., S. 1.

[50] OO 11. VI., S. 1; 23. VII., S. 3; 1. X., S. 1, 3; 16. IV., S. 3. – 11. VI., S. 1. – 23. VII., S. 1, 3. – 28. V., S. 1f.; Ep 10. VI., S. 3. – OO 23. VII., S. 3.

Lit.: Arch. Seraphim: The Quest for Orthodox Church Unity in America. A History of the Orthodox Church in North America in the Twentieth Century, Neuyork 1973. Saints Boris and Gleb Press. 194 S. (vgl. Ir. 1975/I, S. 136f.) // Autocephaly. The Orthodox Church in America. Articles and Documents first published in St. Valdimir's Theological Quarterly, Vol. 15, numbers 1/2, 1971, o. O. 1971, St. Vladimir's Seminary Press.

Paphos rief Anfang April die Gläubigen der Insel dazu auf, eine Teilung der Insel in zwei Republiken (vgl. IKZ 1975, S. 109) abzulehnen[51].

Im November 1971 fand ein Gespräch zwischen Vertretern der beiden **armenischen** Katholikate von Ečmidazín und Sis/Kilikien (Residenz in der Beiruter Vorstadt Antelias) statt, das ergebnislos verlief, weil Ečmiadzín praktisch die Unterwerfung von Sis forderte. Infolge der neu aufgetretenen Spannungen nahm Katholikos Chorén von Sis den Titel «*Katholikos aller Armenier des Sitzes von Kilikien*» an, während bisher Katholikos Vazgén von Ečmiadzín sich allein berechtigt glaubte, den Titel «Katholikos aller Armenier» zu tragen, neben dem er auch (mit Rücksicht auf die Patriarchate in Jerusalem und Konstantinopel) als «Höchster Patriarch und Katholikos» bezeichnet wurde.

In der Fastenzeit 1973 besuchte Katholikos Chorén seine Gemeinden in **Persien** (die bis 1957 unter Ečmiadzín gestanden hatten), im Februar 1974 die Armenier im Emirat Kuwait. – Am 19. Oktober 1973 wurde Vardapet Aram Kešišian mit der Pflege der ökumenischen Beziehungen des Katholikats betraut. Er rief daraufhin einen Rat für zwischenkirchliche Beziehungen ins Leben. – Nach dem Rücktritt des Erzbischofs Hrand Chačaturián von **Neuyork** (unter der Jurisdiktion des Katholikats von Sis) entsandte Chorén im Januar 1974 den bisherigen (seit 1971) Bischof von Iṣfahān, Karekín Sarkisián, als seinen persönlichen Vertreter (der abberufen werden kann) als Erzbischof nach Neuyork. Nach Iṣfahān wurde am 28. Februar 1974 Vardapet Mesrob Ačğián als Bischof entsandt.

Im Katholikat Ečmiadzín wurde am 9. Oktober 1973 (als Nachfolger des 1971 zurückgetretenen Bischofs Maštoç Tağirián) Narek Šakarián als Bischof der grössten Diözese Armeniens, Širak (Leninakan), bestätigt. Bischof von Tiflis wurde Georg (Seraidarián), von Bākū Vahán Terián (bisher in Jerevan/Ararat). Der bisherige armenische Primas von Georgien, Komitas Ter-Stefanián, wurde Bischof von Jerevan, und der bisherige Bischof von Bākū, Jusík Santhurián, Zeremoniar im Kloster Ečmiadzín. Der Leiter des Amtes für ökumenische Beziehungen der Kirche, Arsén Berberián, wurde zum Bischof geweiht.

Am 3. Oktober 1971 wurde der frühere Palast des Katholikos als Museum eingeweiht. Dafür wurde, vor allem durch Spenden aus Amerika, ein neues Gebäude errichtet. Auch eine Sommer-Residenz des Katholikos ist auf diese Weise entstanden. – Im Januar 1973 erfolgte die Errichtung eines Ökumenischen Lehrstuhls im Katholikat Ečmiadzín unter Leitung des Vardapet Arsen Berberián, der in London studiert hat. Er leitet einen ökumenischen Ausschuss von fünf Geistlichen. Armenier nahmen an allerlei ökumenischen Veranstaltungen teil und waren bei der Inthronisation des koptischen und des Ökumenischen Patriarchen

---

[51] Elevtheros Kosmos (Freie Welt; Athener Tageszeitung) 19. XII. 1974. – FAZ 11. IV., S. 2.

zugegen. Auch mit der römisch-katholischen Kirche wurden Gespräche geführt.

Bischof Zavén Čínčidián von **Ägypten** (seit 7. Juli 1970 Nachfolger des Erzbischof Mampré Sirunián) verzichtete im Sommer 1974 auf sein Amt und übernahm Aufgaben in Südamerika. – Der armenische Kirchenbau-Verein in **Wien** wurde von der Regierung als Kirchengemeinde anerkannt. Die Armenier in Deutschland, die früher von Wien abhingen, wurden am 10. März 1971 Paris unterstellt. – Am 30. September 1973 wurde Vardapet Küd Nakkašián Hilfsbischof des Erzbischofs von **Paris**, Sarovpé Manukián. Im gleichen Jahre wurde Vardapet David Sahakián zum Leiter der armenischen Kirche in der **Schweiz** ernannt. Sein Nachfolger in Lyon wurde Vardapet Kagham Zacharián (bisher in Kalkutta).

Im Jahre 1973 wurden in Issy-les-Moulineaux und in La Ciotta (Frankreich) sowie in Bagdad im Irak neue Kirchen in Gebrauch genommen. – 1974 trennte sich die armenische Gemeinde in **London** endgültig von dem schon 1965 abgesetzten Erzbischof Bessak Tumayán und übertrug – mit Zustimmung des Katholikos Vazgén – dem Vardapet Nerses Bazabalián die Leitung der Gemeinde; er wurde am 29. September 1974 zum Bischof geweiht. – Am 20. Mai 1971 wurde der neugewählte Bischof von **Kalifornien**, Vačé Hovsepián, als Nachfolger des verewigten Jeghiše Simonián, in seinem Amte bestätigt.

Im Oktober 1969 erfolgte durch Patriarch Jeghiše Derderián von **Jerusalem** eine Reorganisation der Bischofs-Konferenz. Zur Erneuerung des kirchlichen Lebens wurde ein Ausschuss von sieben Erzbischöfen und Bischöfen eingesetzt; die erste Tagung fand vom 21. September bis 2. Oktober 1970 in Jerusalem statt. Sie beschloss eine Änderung des Rituales. Die zweite Sitzung in Ečmiadzín vom 6. bis 9. November 1972 kündigte die Einführung eines neuen Ceremoniales an. – Am 21. April 1971 erfolgte die Eröffnung eines neuen Gebäudes für das Armenische Seminar in Jerusalem.

Nachdem die Armenier in Neuyork und Beirut sich griechischen Protesten gegen die Entwicklung auf Kypern angeschlossen und die Türken daraufhin das Leben der armenischen Kirche in **Konstantinopel** mehr und mehr eingeschränkt hatten, versuchte der dortige Patriarch Šnork Kalustián, in Beirut, Jereván, Moskau und in den Vereinigten Staaten vermittelnd einzugreifen und für das Armenische Theologische Seminar in Skutari zu sammeln[52].

Der orthodoxe Patriarch von **Antiochien**[53], Elias IV., erreichte bei seinem Besuch (7. Juni) bei König Chālid von Saʿūdisch-Arabien (seit 25. März 1975) in Ǧidda (eigl. Ǧudda) Ende Juni die Er-

---

[52] Mesrob K. Krikorian: Armenië, in CO 27/II, 1975, S. 113–121.

Erzbischof **Tumayan**, * Bardizak/Türkei 1912, 1934 Priester, 1955 Bischof.

Lit. zur armenischen Kirche: Vartan Gerges Matfunian: Die Rückkehr-Aktion der Armenier in ihr Heimatland Armenien, in «Armenisch-Deutsche Korrespondenz» Nr. 8, 24. IV., S. 2–8 // Burchard Brentjes: Drei Jahrtausende Armenien, Leipzig 1973. Koehler und Amelang. 240 S. // Arch. Zareh Baronian: Die Wirkamkeit des hl. Moses Šnorhali (1100–1173) im Lichte des gegenwärtigen Ökumenismus (rumän.), in Ort. April/Juni 1974, S. 371–376 // Friedrich Heyer: Die armenische Kolonie in Äthiopien, in «Armenisch-deutsche Korrespondenz» Nr. 8, 24. IV., S. 9–11 (starke Abwanderung seit Febr. 1974: von etwa 1500 auf 525 in Addis Ababā; der Priester siedelte im Frühjahr 1975 in den Libanon über. Die Auswanderer müssen vielfach ihr Vermögen zurücklassen).

[53] **Lit. zu den arabischen Christen:** M. Dousse: De Situatië van de christenen in der arabische landen, in CO 27/I, 1975, S. 14–27.

laubnis zur Errichtung eines orthodoxen Bistums in al-Hasā, dem Mittelpunkte einer ölreichen Provinz, in der viele Orthodoxe, griechische und arabische Techniker mit ihren Familien, wohnen. Damit wurde erstmals seit der Entstehung des Islāms im 7. Jh. ein christliches Bistum auf der Arabischen Halbinsel (abgesehen von der Insel Soqotra) errichtet[54]. – Der Patriarch weilte vor seinem Besuch in Bulgarien (vgl. IKZ 1975, S. 122) in Begleitung von vier Metropoliten und zwei Archimandriten im Patriarchat Moskau (15. bis 24. Oktober 1974) sowie in Rumänien (24. bis 30. Oktober 1974). Er besuchte das Theologische Seminar, feierte eine hl. Messe in der Kathedrale von Bukarest und verweilte in der Diözese Craiova[55]. – Vom 10. bis 16. Mai stattete der Athener Erzbischof Seraphim dem Antiochener Patriarchen einen Besuch ab (vgl. oben S. 228)[56].

Am 26. Februar wurde das St.-Johannes-Damaskenós-Seminar beim Kloster Belement von der libanesischen Regierung als «Einrichtung des Höheren Unterrichts» anerkannt und damit den römisch-katholischen und anglikanischen Einrichtungen dieser Art gleichgestellt. – Vom 18. bis 24. Mai (in der Pfingstwoche) trat der Rat der christlichen Kirchen des Nahen Ostens in Brummāna zusammen, um das Programm des Exekutiv-Rates für die nächsten Monate festzulegen[57].

Am 22. Juli schlossen sich mit Billigung ihrer Gemeinden die beiden, bisher unabhängigen Diözesen des Patriarchats Antiochien in den **Vereinigten Staaten**, in Neuyork und in Toledo (Ohio), nach 40jähriger Trennung wieder zusammen. Die vereinigte Kirche wird den Namen «*Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America*» führen. Die Synode des Patriarchats Antiochien billigte den Zusammenschluss am 19. August. Die Kirche besitzt Kirchen in Brooklyn (N.Y.), Toledo, Los Angeles, Coral Gables/Fla. und Worcester/Mass.[58].

Der **jakobitische («syrisch-orthodoxe»)** Patriarch Ignaz XXXIX., Jakob III., Severus feierte am 15. Juni sein silbernes Bischofsjubiläum und leitete vom 16. bis 19. Juni eine allgemeine Synode in seiner Residenz in Damaskus. – Am 16. März starb Chorbischof Samuel Ezber 62jährig in Konstantinopel, wo er im Beisein eines Vertreters des Ökumenischen und des armenisch-gregorianischen Patriarchen sowie der türkischen Regierung bestattet wurde. – Am 12. Juni weihte der Patriarch die Mönche

---

[54] Ep 13.V., S. 8; Solia Juni 8. – FAZ 1.VII., S. 1; Ep 22.VII., S. 2f.; Oh 51/52, S. 30.

[55] Moskau: Ž Jan. 4 = StO Febr. 3f. – Rumänien: MMS Sept./Dez. 1974, S. 700–704; POC 1975/II, S. 89–91; ROCN IV/4, 1974, S. 4–10.

[56] E Juni 181–192; Juli 210–216; OO 25.VI., S. 3; EP 22.IV., S. 5; 27.V., S. 2.

[57] Ep 13.V., S. 5f. – Wat. 25.V., S. 2, Sp. 6 unten.

[58] OO 6.VIII., S. 1; 1.X., S. 5.

Jakob (Mādābāṭ) und Thomas (Ǧīdārkūzī) unter dem Namen Julius bzw. Eustathios zu Bischöfen für Indien[59].

Der **melkitische** (unierte) Erzbischof Elias Zoghby, längere Zeit Vorsitzender des Ökumenischen Ausschusses seiner Kirche, erklärte diesen Ausschuss für überflüssig und rief zur Wiedervereinigung der Melkiten mit den Orthodoxen auf. – Der wegen seiner «Theologie der Befreiung» vom Amte suspendierte Erzbischof von Beirut, Gregor Ḥaddād, reiste auf Einladung der Glaubenskongregation Mitte August zum Vatikan. Er wird weiterhin an den Synoden seiner Kirche teilnehmen. – Der wegen Waffenschmuggels in israelischer Haft befindliche Erzbischof Hilarion Capucci soll krank sein. Eine Bitte des Patriarchen um seine Freilassung lehnte die israelische Regierung ab. – Einem 1972 ergangenen Gerichtsurteil entsprechend beschloss die syrische Regierung am 9. Dezember 1974, die katholischen Schulen des Landes an ihre Eigentümer zurückzugeben. Daraufhin beschlagnahmte die irakische Regierung am 15. Dezember 1974 die religiösen Schulen des Landes (die Baʿṯ-[= Auferstehungs-]Parteien beider Länder sind miteinander verfeindet)[60].

Während der Sommermonate ist es in Beirut und überhaupt im Libanon immer wieder zum Ausbruch eines Bürgerkrieges gekommen, in dem sich rechts- und linksgerichtete Gruppen und Verbände mit der Waffe in der Hand gegenüberstehen. Dabei sind Tausende von Menschen zu Tode gekommen und noch mehr verwundet sowie viele verschleppt und später ermordet worden. Besonders hoch war die Zahl der Opfer unter den **Maroniten.** Deren neuer Patriarch Peter Churaiš stattete seiner Gemeinde in Kairo am 18. März einen Besuch ab[61].

Nach der Abdankung des **assyrischen (nestorianischen)** Patriarchen Simon XXIII., Jesse, hatte der etwa 90jährige Metro-

---

[59] MB April 247–251; Juni 368–370 (mit Bild). – 370–374 (auch Besuch beim Staatspräsidenten). – April 256 (mit Bild). – Juni 374f. (mit Bild); gleichzeitig wurde ein Chorbischof geweiht. (Die Malayalam-Formen der beiden Namen kann ich aus der arabischen Umschrift nicht rekonstruieren.)

Vom 20. bis 24. Sept. 1976 wird in Chantilly das 2. «Symposium Syriacum» stattfinden: Einladungsschreiben. – Am 21. April fand in Bagdad eine Tagung «Der syrische Beitrag zur arabischen Kultur» im Rahmen der syrischen Sprachakademie statt (The Bagdad Observer 30. IV., S. 6f.)

Lit. zur syrischen Kirche: Jean Maurice Fiey: Les diocèses du «Maphrianat» syrien 629–1860 (Der Jurisdiktionsbereich des «Primas des Ostens» der jakobitischen Kirche), in «Parole de l'Orient» V/1, 1974, S. 133–164 // W. H. C. Frend: The Rise of the Monophysite Movement, London 1972. Cambridge Univ. Press. XVIII, 406 S., £ 12.50. // Günter Koch: Strukturen und Geschichte des Heils in der Theologie des Theodoret von Kyros [um 395 bis um 460], Frankfurt/Main 1974. J. Knecht. VIII, 270 S. (Frankfurter Theologische Studien 17).

[60] Ep 22. IV., S. 7–10. – FAZ 20., 21. VIII., je S. 4. – 29. VIII., S. 12; 3. X., S. 1. – POC 1975/I, S. 95–97.

Über die Theologie des Erzbischofs Ḥaddād wird demnächst aus der Feder von Prof. Peter Antes eine Abhandlung in den Akten des 19. Deutschen Orientalistentages in Freiburg (28. IX. bis 3. X. 1975) erscheinen.

Lit. zu den unierten Kirchen: Constantin G. Patelos: Les évêques uniates à Vatican II, 2 Bände, Löwen 1974. XVII, 772 (durchgezählte) Seiten (Diss.) (vgl. P Juli/Aug. 1974, S. 338f.).

Giorgio Fedalto: La chiesa Latina in Oriente, Band I, Verona 1973. Casa ed. Mazziana. 526 S. (Studi Religiosi 3).

[61] FAZ 19. IV., 2. VI., je S. 2; 27. VI., 30. VIII., je S. 3; 9. IX., S. 1; NYT 9. IX., S. 6; W 31. V., S. 4; 10. VIII., S. 1; 13. IX., S. 4. – Wat. 23. III., S. 2 links Mitte (Einzelangaben über den lange verzögerten Wahlvorgang: POC 1975/I, S. 70–76).

Lit.: Jean Gribomont: Documents sur les origines de l'Eglise maronite, in «Parole de l'Orient» V/1, 1974, S. 95–132.

polit Mār Josef Ḥĕnan Īšōʿ (= Gnade Jesu) die Verwaltung des Patriarchats übernommen. Ein Teil der Gemeinde hatte den Gegenpatriarchen (vgl. IKZ 1973, S. 23) Addai II. anerkannt, der auch Auslandsreisen unternahm (vgl. IKZ 1975, S. 111). Die Bischöfe, die zu Simon hielten, waren ausserstande, einen Nachfolger zu finden. Sie sahen sich veranlasst, den Patriarchen trotz seiner Heirat zur Rückkehr auf den Thron aufzufordern. Dieser verlangte ein entsprechendes Schreiben von jedem einzelnen der Bischöfe. Überdies müsste wohl, so heisst es, zuerst eine Synode zusammentreten und die Heirat von Bischöfen erlauben (wie sie im frühen Mittelalter in der assyrischen Kirche möglich war)[62].

Das Patriarchat **Jerusalem** hat etwa 70000 Seelen, meist Araber, in 65 Gemeinden. Die «Bruderschaft des Hl. Grabes» zählt 117 Mitglieder (meist Griechen). Die Wiederherstellung der Kirche des Hl. Grabes geht auch nach dem Tode des Leiters der Arbeiten, des Professors Dr. Eduard Ütüğián (Utudjian), weiter; zwei Kuppeln sind neu errichtet worden. Man hofft, dass die Arbeiten vor Jahresende 1975 abgeschlossen sind. – Vom 24. bis 30. Mai besuchte der rumänische Patriarch Justinian das Patriarchat Jerusalem[63].

In ʿAmmān sind zwei orthodoxe Sonntagsschulen errichtet worden. – Die Orthodoxen und die Unierten haben beschlossen, Ostern von 1975 an (ausser in Jerusalem) gemeinsam nach altem Stil zu begehen. – Zum Leiter der russischen Geistlichen Mission in Jerusalem wurde am 26. Dezember 1974 Abt Seraphim (Tíchonov) ernannt; er wurde zum Archimandriten erhoben. Zu seinem Stellvertreter wurde der Mönchspriester Nikolaus (Škrumko) bestimmt[64].

In seinem traditionellen Jahresbericht am 31. Dezember 1974 berichtete Patriarch Nikolaus VI. von **Alexandrien** über die Arbeiten der Synode sowie die Besetzung der verwaisten Bistümer (vgl. dazu IKZ 1975, S. 112). Als Verweser des Patriarchen in Kairo amtiert Hilfsbischof Peter von Babylon. Weiter erwähnte der Patriarch die 1600-Jahr-Feier des Hinscheids des hl. Athanasios, den die orthodoxe Kirche (getrennt von der koptischen) vom 20. bis 23. Januar 1974 beging. Er sprach von seiner Reise nach Moskau und nach Armenien, verlieh seiner Anteilnahme an den Ereignissen auf Kypern Ausdruck und übermittelte abschliessend

---

[62] Briefliche Nachrichten von Frau Helga Harb-Anschütz, Iserlohn 27. IV. – POC 1975/I, S. 98f.

Lit.: A Nestorian Collection of Christological Texts, ed. and translated by Luise Abramowski and Alan E. Goodman, Band I: Syrische Texte; Band II: Einleitung, Übersetzung, Indices, Cambridge 1972. Cambridge Univ. Press. VIII, 223; LVI, 144 S. (je £ 4.–).

[63] Al-Montadā 64/1974 = Ž Juni 44. – Presse 18. VIII., S. 4. – TR 5. VII., S. 1f.; OO 25. VI., S. 3.

Lit.: F. Bouwen: Jeruzalem, in CO 27/III, 1975, S. 191–197 (Capucci; Rücktritt Rayas; Anglikaner; Seminar in Tantur).

[64] POC 1975/I, S. 100 – 102. – Ž März 3 = StO Feb. 5f.

den Nachbarkirchen sowie dem Staatspräsidenten Anwar as-Sādāt seine Grüsse. – Im neuen Jahre besuchte der Patriarch vom 7. bis 13. Juni zusammen mit drei Metropoliten das Patriarchat Bulgarien. Er feierte gemeinsam mit der bulgarischen Geistlichkeit mehrere Gottesdienste, gab Empfänge, besuchte das Kloster Bačkovo und verschiedene Kirchen. – Im Sommer starb in hohem Alter Metropolit Ambrosios (Chatzákis) der Thebais[65].

Die Metropoliten in **Afrika** unternahmen in der letzten Zeit mehrere Visitationsreisen. Im Staate Zaire besitzt die Kirche drei Missions-Stationen in Colwesi, Kanenga und Bonzi-Mayi. In Colwesi konnten 1200 Personen getauft und 110 neugewonnene Orthodoxe getraut werden. Das Evangelium wurde in die Suaheli-Bora-Sprache übersetzt. Drei orthodoxe Schulen wurden gegründet und der Grundstein zu drei Kirchen gelegt[66].

Die **koptische** Kirche entfaltet eine wachsende Rührigkeit in der Öffentlichkeit und unternimmt verschiedene Schritte, um das kirchliche und moralische Leben ihrer Mitglieder zu fördern. Im Sinne einer Aufforderung des Rates der Kirchen des Vorderen Orients, der vom 8. bis 14. Juni in Alexandrien tagte, die Regierung solle Massnahmen auf dem Gebiete der Bevölkerungs-Politik und des Lebens-Standards ergreifen, sprach Patriarch Schenute III. im Juli im Rahmen einer koptischen Tagung praktische Probleme der Verwandtschaft in ihrer Bedeutung für das öffentliche Leben an. Er nannte soziale Unterschiede bei Eheschliessenden, die Wohnungsvermittlung für Neu-Vermählte, die Lage einer älteren Schwester, deren jüngere Schwester zuerst heiratet (ein im ganzen Mittelmeer-Raum schwerwiegendes Problem) sowie die Rolle der Geistlichen bei der Eheschliessung und danach[68].

Metropolit Athanasios von Benī Suēf setzte sich im Juli für einen gemeinsamen Religions-Lehrplan für alle morgenländischen Christen ein, wobei besonders an die Dörfer und kleinen Städte zu denken sei. Am 28. Mai erfolgte die Grundsteinlegung für ein Blindenheim in Šubrā. In Kairo ist ein Kinderheim entstanden, das 50 Insassen verpflegen und bekleiden soll. In Arḍ al-Golf in Neu-Kairo erfolgte am 29./30. Mai die Grundsteinlegung einer Marien-Kirche. Im Kairiner Stadtteil Zaitūn (wo am 10. April feierlich der Marien-Erscheinung gedacht wurde; vgl. zu-

---

[65] P Jan./Febr., S. 1–10; P Sept./Okt. 1974, S. 361–373. – Ep 22. IV., S. 5. – CV 21. VII., S. 1–5 (mit Bildern). – P Sept./Okt. 1974, S. 402f.

[66] P Nov./Dez. 1974, S. 484–490. – Ep 23. IX., S. 5f.

[67] **Lit. zur koptischen Kirche:** Gabriele Giamberardini, OFM.: Il culto mariano in Egitto, Band II: sec. VII–X, Jerusalem 1974. Franciscan Printing Press. 432 S. // J. Gh. van Overstraeten, N. D. S.: Le rite de l'onction des époux dans la liturgie copte du mariage, in «Parole de l'Orient» V/1, 1974, S. 49–93.

[68] Wat 22. VI., S. 2 links. – 20. VII., S. 3.

letzt IKZ 1973, S. 220), in Manšīja al-Bakrī und Ḥadā'iq al-Qubba sollen mit Unterstützung der Regierung neue Kirchen errichtet werden [69].

Im Rahmen einer Reise nach Oberägypten weihte der Patriarch am 22. Juni (Pfingsten a. St.) drei neue Bischöfe: für Balaina den Geistlichen Makarios vom Kloster Anba Bišoi unter dem Namen Wīṣā; für Assuan (eigl. Uswān) den Geistlichen Georg vom Syrerkloster unter dem Namen Hēdrā; für allgemeine Angelegenheiten den Qummus (etwa: Archimandrit) Anton vom Anba Bišoi-Kloster unter dem Namen Poimén, als dessen Aufgabengebiet die Verbindung zu den Massen-Medien bestimmt wurde. Der allgemeine Bischof Agathon wurde zum Verweser der Diözesen Luxor und Esnā ernannt. – Metropolit Petrus von Achmīm schlug die Bildung einer allgemeinen Synode sowie von Bistums-Synoden (oder Synoden für einen Verband von Bistümern) vor, die sich mit den laufenden Angelegenheiten befassen sollen. – Nach Australien, den Vereinigten Staaten und Kanada wurden (z. T. unter Ablösung anderer Priester) neue Geistliche entsandt. – Der Patriarch nahm an verschiedenen Diözesan-Besprechungen teil. – Der koptische Bischof französischer Abstammung von Toulon (vgl. IKZ 1975, S. 114) brachte bei seinem Besuch am Nil Teile des Hl. Kreuzes mit. Er plant die Herausgabe einer französischen Zeitschrift «zur Verbreitung des koptischen Erbes» im Abendland. – In der koptischen Kirche in London wird allsonntäglich die hl. Messe gefeiert; daneben finden dort noch allerlei andere religiöse Veranstaltungen statt. – In Alexandrien wurde Mitte August die dritte koptische Ausstellung eröffnet; Mitte September fand in Alexandrien-Flemming ein Kongress für christliche Erziehung statt [70].

Am 4. Mai gratulierte der Schaich der Azhar, ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd, dem Patriarchen zum Osterfest (a. St.), während umgekehrt der Patriarch am 7. Oktober dem Staatspräsidenten anlässlich des islamischen Festes des Fastenbrechens seine Glückwünsche aussprach. Da

---

[69] Wat. 27. VII., S. 2 unten. – 1. VI., S. 3 rechts oben. – 6. VII., S. 2, Sp. 4 unten. – 25. V. und 1. VI., je S. 2 links; S. 1. – 6. IV., S. 1 unten; 13. IV., S. 3 oben.

[70] Wat. 25. V. und 1. VI., je S. 2 links; 8. VI., S. 1 links; 15. VI., S. 3 links; Ahrām 12. VI., S. 9, Sp. 3 oben. – Wat. 3. VIII., S. 3, Sp. 2 von links. – 13. VII., S. 2, Sp. 2 von links. – 25. V., S. 2, Sp. 5 Mitte; 21. IX., S. 3 rechts unten. – Diözesan-Synoden, z. B. in Abū Qīr: 28. IX., S. 2, Sp. 4. – 28. IX., S. 4 unten rechts. – 5. X., S. 2 Mitte unten. – 24. VIII., S. 3 links oben; 14. IX., S. 2 links.

Wīṣā, * Ṭanṭā 1939, stud. erst Landwirtschaft, dann Lehrer an kirchlichen Anstalten, trat 1971 ins Anbā Bišoi-Kloster ein, 1974 zum Geistlichen in Paris ernannt.

Hēdrā (Hādrā?), * Ṭanṭā 1940, stud. zuerst Landwirtschaft, trat 1970 ins Syrer-Kloster, wo er die Bibliothek verwaltete und Schüler des jetzigen Patriarchen war.

Der Name Hēdrā/Hādrā findet sich nicht bei Friedrich Preisigke: Namenbuch, enthaltend alle griechischen, lateinischen, ägyptischen, hebräischen, arabischen und sonstigen semitischen und nicht-semitischen Menschennamen, soweit sie in griechischen Urkunden ... Ägyptens sich vorfinden, Heidelberg 1922 (Neudruck: Amsterdam 1967).

Poimén, * Kairo 22. VI. 1930, 1950 lic. ès lettres, 1951 Diplom der Höheren Pädagogischen Schule, 1959 mag. paed., Lehrer, zuletzt im kirchlichen Dienst, seit 1970 in der Iklīrikīja, 1972 Mönch, 1974 Vertreter des Patriarchen in Alexandrien, mag. in Princeton und Geistlicher in Jersey City; verfasste allerlei pädagogische und Jugend-Schriften. – Wat. 29. VI., S. 2 links; Thronbesteigung der drei Bischöfe am 19. VII.: Wat. 13. VII., S. 3 rechts.

Am 29. VI. konzelebrierten diese drei Bischöfe mit dem Patriarchen in Kairo anlässlich der Ernennung des Geistlichen Anton Ṯābit, Sekretärs des Patriarchen, zum Qummuṣ und Vertreter des Patriarchen in Alexandrien: Wat. 6. VII., S. 2 Mitte.

und dort hatten Kopten den Muslimen ihre Teilnahme am Fasten-Monat Ramaḍān (der als besonders heilig gilt) bezeugt[71].

Vom 23. Februar bis 10. März visitierte der Präfekt der Kongregation für die unierten Kirchen, Kardinal Paul Philippe, die **uniert-koptischen** Bistümer und besuchte dabei den koptischen sowie den orthodoxen Patriarchen. – Im August lud der ägyptische Staatspräsident durch Vermittlung eines uniert-koptischen Geistlichen Papst Paul VI. zu seinem Besuche Ägyptens ein (vgl. auch IKZ 1973, S. 224). – Am 18. Mai feierte der uniert-koptische Patriarch, Kardinal Stefan (Sīdārūs), in Ismāʿīlīja in der Kanalzone zum ersten Male seit 1967 eine hl. Messe[72].

Der revolutionäre Umschwung in **Äthiopien** hat der Kirche vorläufig ihren Landbesitz belassen. In den nördlichen Gauen, die vorwiegend von christlichen Amharen bewohnt werden, war das Land ohnehin weithin an die Priester verteilt, die sich damit ihren Lebensunterhalt verdienten und deren Besitz nicht grösser ist als der der umliegenden Bauern. In den Ende des 19. Jh.s eroberten, überwiegend islamischen Gauen des Südens besitzt die Kirche auf Grund von Stiftungen 1 206 640 ha, die eine Rente von angeblich 2 192 242 äth. Dollar (zu 1,26 DM), tatsächlich aber nur von 1 429 606 äth. Dollar abwerfen. Die Bischöfe erhalten bisher ein staatliches Gehalt, aber der neue Staat will dem Christentum und dem Islam gegenüber grundsätzlich neutral sein. – Die Militär-Regierung hat sich vorläufig nicht unmittelbar in die kirchlichen Verhältnisse eingemischt und zollt deren Vertretern ihre Achtung. Ein Kultus-Ministerium ist noch nicht ins Leben gerufen worden. – Eine Zusammenkunft von Kirchenbeamten, die vom 15. bis 20. März im Patriarchat tagte und von einem besonders auf Zusammenarbeit mit dem neuen Staate drängenden Geistlichen geleitet wurde, sprach sich für die Gleichberechtigung der verschiedenen Sprachen des Landes, für Unterstützung des «Sozialismus», der dem Gleichheits-Grundsatz des Christentums entsprechc, für karitative Massnahmen, Disziplin und die Einberufung örtlicher Kirchen-Konferenzen zur Unterstützung der Zusammenarbeit mit dem Staate aus. Das Patriarchat hat sich gegenüber Versuchen, die-

---

[71] Ahrām 4.V., S. 6, Sp. 5 Mitte (diese Zeitung bringt an diesem Tage eine ganze Seite mit christlichen Themen aus der Feder koptischer Geistlicher oder führender Laien); Wat. 4. V., S. 1, Sp. 6 unten. – 12. X., S. 1 links.

Johannes Kābir, Hilfsbischof des uniert-koptischen Patriarchen: Die Religion und die gesellschaftlichen Fragen der Gegenwart, in Wat. 5. VI., S. 2 oben.

[72] POC 1975/I, S. 65. – Wat. 24. VIII., S. 1 links; 31. VIII., S. 4 links. – 25. VI., S. 3, Sp. 5. unten.

ses Amt im Oktober 1974 abzuschaffen, gehalten und konnte den Vorwurf der Korruption entkräften. Seine Gegner wurden in andere Stellungen versetzt. Doch ist die Rolle der Kirchenlehrer (Mamher), die eine grössere oder kleinere Zahl von Schülern ausbilden, die sich von ihren Eltern getrennt haben und zu ihnen gekommen sind, sehr zurückgegangen, und der Nachwuchs ist spärlich geworden. Ebenso hat der geistliche Beichtvater im Rahmen der Familie seine Bedeutung rasch eingebüsst[73].

Die Krise der Kirche kam auch dadurch zum Ausdruck, dass ihr Mittelsmann zur neuen Regierung, Bischof Samuel, im Alter von etwa 42 Jahren am 1. Juni getötet im Kloster Zewāy, etwa 120 km südlich von Addis Ababā, aufgefunden wurde. Er hatte in Bulgarien studiert und sich längere Zeit in den Vereinigten Staaten, kurz auch in Deutschland, aufgehalten. – Der 61jährige Präsident der lutherischen Kirche des Landes, der seit Mai 1974 verhaftete Laie Emmanuel Abraham, ist im Sommer entlassen worden. – Am 12. September hielt der koptische Patriarch anlässlich des koptischen und äthiopischen Neujahrsfestes ein Seelenamt für den am 27. August in der Internierung gestorbenen Kaiser Hāila Śellāsē (1928–1974)[74].

Die **süd-indische** monophysitische Kirche, seit 1964 von Mār Basíleios IV., Eugen, geleitet, hat 10 Metropolitien, darunter eine für die ausserhalb des Staates Kerala lebenden Gläubigen und eine für die südliche Kaste. Sie zählt etwa 1,5 Millionen Gläubige, 857 Priester, 1135 Kirchen und Kapellen. In den 11 Klöstern leben 101 Mönche und 105 Nonnen. Ihr theologisches Seminar in Kōṭṭayam (unter Leitung von Paul Verghese, der zum Bischof geweiht wurde) ist der Universtität von Serampore angegliedert. Besondere Beziehungen bestehen zur rumänischen Kirche. – Die Gegensätze zwischen den Anhängern einer unmittelbaren Regierung des jabobitischen Patriarchen in Syrien und des im Lande lebenden Katholikos, die seit 1958 offiziell beigelegt sind (vgl. IKZ 1959, S. 137), machen sich in inneren Gegensätzen doch noch geltend. Fünf Bischöfe neigen dem Patriarchen, der am 17. März 1974 drei neue geweiht hat (vgl. auch oben S. 233 f.), sieben Bischöfe dem Katholikos zu. Diese Gegensätze haben erneut Gläubige veranlasst, sich der seit 1930 bestehenden, unierten syrisch-malankaresischen Kirche anzuschliessen (im März 1974: 50 Personen). – Am 7. September hat der jakobitische Patriarch Ignaz XXXIX., Jakob III., Serverus den bisherigen Metropoli-

---

[73] Friedrich Heyer: Äthiopiens Kirche in der Revolution, in «Ökumenische Rundschau» Juli, verkürzt wiedergegeben in FAZ 11. VII., S. 7 f.

[74] Ebd.; Wat. 3. VIII., S. 2 links. – Solia Mai 7. – Wat. 14. IX., S. 2, Sp. 2 links.

G. van Winsen: Ethiopië, in CO 27/I, 1975, S. 41–52 (jüngste Entwicklung).

ten von Kandanat (?), Mār Philoxenos Paulus, unter dem Namen Basíleios V., Paulus II. zum Katholikos geweiht[75].

Die **mellusianische** (neu-nestorianische) Kirche (vgl. IKZ 1973, S. 23) hat Anhänger vor allem im Gebiete um Trichūr, weiter in Eraṇākulam, Madras, Bangalore und Bombay. (Diese Kirche ist 1874 durch die Rückkehr einer Anzahl von Anhängern der unierten syrisch-malabarischen Kirche zum Nestorianismus entstanden, dem bis 1599 alle süd-indischen Christen angehört hatten.) Die Spaltungen um das assyrische Patriarchat (vgl. oben S. 234f.) machen sich auch hier geltend. Etwa 2000 Gläubige (von insgesamt etwa 15000) halten zu Patriarch Simon XXIII., Jesse; er hat für sie einen Bischof, Mar Timotheos (C.C. Timothy), geweiht. Ihm gegenüber steht seit 1968 Bischof Mār Ephraem (George Mooken), den der Gegenpartriarch Thomas Darmō (vgl. IKZ 1971, S. 140) geweiht hat und dem zu gleicher Zeit Mār Paulus (K.A. Paul) als Hilfsbischof beigegeben wurde. Doch verblieb dieser in den Vereinigten Staaten, um dort eine theologische Dissertation vorzubereiten. – Beide Gruppen zusammen haben 21 Kirchen, 3 Kapellen, etwa 20 Priester, 21 Diakonen, ein Seminar, einige Schulen, ein Waisenhaus und eine Druckerei. Da die Regierung des Staates Kerala Ephraem seit 1969 die Ausübung seines Amtes verboten hat (sosehr er sich um den Ausgleich der Gegensätze bemüht), so konnten seither keine Priesterweihen mehr durch ihn stattfinden. Die Kirche arbeitet auf sozialem Gebiet mit der (1772 entstandenen) unabhängigen Kirche von Toliyur/Thozhiur (auch Añūūr/Andschur) (unter Mār Philoxenos III.) zusammen. Auch zum unierten syrisch-malabarischen Bischof von Trichūr bestehen Verbindungen. – 1972 wurde in Madras eine neue Kirche eingeweiht[76].

Leiter der (1930 entstandenen) unierten **syrisch-malankaresischen** Kirche mit etwa 205000 Seelen ist Mār Gregor von Tiruvanantapuram/Trivandrum. Er hat einen Suffragan in Tiruvalla, wo 1973 eine Kathedrale eingeweiht wurde. Die Kirche hat kein eigenes Seminar; in fremden Seminaren, in denen ihre Geistlichen ausgebildet werden, herrschen starke lateinische Einflüsse, doch bemüht man sich um Anschluss an die syrische Überlieferung. Zu den Angehörigen des lateinischen Ritus bestehen dadurch Spannungen, dass dieser ausserhalb Keralas nur seine eigene Hierarchie dulden will. Der «Orden der Nachfolge Christi» dieser Kirche ist zu einem «Institut päpstlichen Rechts» erhoben worden. Hier versuchen Zisterzienser, sich süd-indischen Lebensgewohnheiten anzupassen. – Die Kirche unterhält Herbergen, Krankenhäuser und eine Heiratsvermittlung.

In der (seit 1599/1661 bestehenden) unierten **syrisch-malabarischen** Kirche ist das inter-rituelle Seminar in Āluvā/Alwaye, das den beiden unierten Konfessionen dient, zur päpstlichen Fakultät erhoben worden; es wird immer noch von einer «lateinischen Mentalität» bestimmt.

---

[75] J. Madey: India, in CO 26/IV, 1974, S. 271–281. – MB Sept. 429f. (mit Bild).

Lit.: Placid CIM: The Thomas Christans and their Syriac Treasures, Alleppey 1974. Prakasam. 92 S. // H.C. Perumalil und E.R. Hambye: Christianity in India, 1972 // St. Thomas Christian Ecyclopaedia of India, Band I und II, ed. by George Menachery, Univ. of Trichur 1975.

M. Elenjikal: Baptism in the Malankar Church, Bangalore 1974. Dharmaram College. XII, 206 S. // F.T. Maley: De zogenaamde liturgische hervorming in de syro-malabarse kerk, in CO 26/IV, 1974, S. 246–263 (die lateinischen liturgischen Formen werden auch in den neuesten liturgischen Formularen beibehalten).

[76] Madey (wie Anm. 75) (nach «The Voice of the East»). – Solia Mai 6.

1973 fand eine Synode in Vadavathoor statt, während der unter Teilnahme zahlreicher Hierarchen Fragen der gegenwärtigen Entwicklung besprochen wurden. Viel altes liturgisches Gut der Kirche ist verloren gegangen; die Latinisierung schreitet weiter fort. Allerlei junge Nonnen sind auf Arbeitssuche nach Europa gegangen und haben dort nicht selten ihren Orden verlassen[77].

* * *

Vom 20. bis 28. August tagte in Chambésy bei Genf unter Leitung des christkatholischen Bischofs der Schweiz, Léon Gauthier, und des orthodoxen Bischofs Irenäus von Deutschland, die gemeinsame **altkatholisch**-orthodoxe Gesprächskommission. Sie behandelte Fragen der Gotteslehre und der Christologie. Es wurden (auf deutsch und griechisch) fünf gemeinsame Erklärungen erarbeitet, die die hl. Dreifaltigkeit, die hl. Offenbarung und ihre Überlieferung, den Kanon der Hl. Schrift, die Menschwerdung des Wortes und die hypostatische Union betreffen. – An der Weihe des neuen altkatholischen Bischofs von Österreich, Nikolaus Hummel, am 12. April in Wien nahmen der Metropolit der griechischen orthodoxen Kirche in dieser Stadt, Dr. Chrysostomos Tsiter (Zitterer), sowie Vertreter der russischen, serbischen, rumänischen und bulgarischen sowie der armenisch-gregorianischen Kirche teil[78].

Im Juli trafen sich drei gemischte Unterausschüsse für das **anglikanisch**-orthodoxe Gespräch zu ihrer zweiten *Arbeitstagung*. Sie behandelten die Themen: Offenbarung, Schrift und Tradition; die Autorität der Ökumenischen Konzilien; die Kirche als eucharistische Gemeinschaft.

Vom 16. bis 30. September 1974 besuchte der anglikanische Bischof von Southwark, Nervyn Stockwood, und am 25. und 26. März der anglikanische Bischof von Fulham und Gibraltar, John Satterthwaite, die rumänische orthodoxe Kirche. – Am 6. Januar nahm Erzbischof Viktorin (Ursache) von der amerika-rumänischen Kirche (unter Bukarester Jurisdiktion) an der Weihe des neuen anglikanischen Bischofs von Kingston in Kanada teil[79].

---

[77] Madey (wie Anm. 75).

[78] Bericht von Johannes Karmiris in E Sept. 289f; Ep 9. IX., S. 2–4; AKID 10. IX., S. 1466, 1473f.; CKKB 11. X., S. 236f. (L. Gauthier). – Die IKZ wird einen eingehenden Bericht darüber bringen. – Altkath. Kirchenzeitung (Wien) Mai 4.f.

Die Botschaft des Moskauer Patriarchen an den XXI. Internationalen Altkatholiken-Kongress in Luzern findet sich in Ž Dez. 1974, S. 3f. = StO Dez. 1974, S. 5f. (Liste der russischen Teilnehmer: Ž Dez. 1974, S. 5 = StO Jan. 6, 26f.).

[79] AKID 10. IX., S. 1467f (mit Abdruck der Erklärungen); Vorbesprechung in Rîmnic-Vîlcea/Rumänien, 9–13. VII. 1974: VRZEPĖ 1974, S. 30–70. – ROCN IV/4, 1974, S. 14; V/1–2, 1975, S. 10–12 (mit Bild). – Ebd. S. 9f.

Auf einem Kongress **römisch-katholischer** Geistlicher und Laien in Chicago erklärte Metropolit Chrysostomos von Myra als Vertreter des Ökumenischen Patriarchen, für eine wirkliche Einheit zwischen Orthodoxen und römischen Katholiken müssten drei Vorbedingungen erfüllt sein: eine vollständige Einigung zwischen dem (künftigen) gesamt-orthodoxen Konzil und der lateinischen Kirche; die Abhaltung eines wirklichen Ökumenischen Konzils aller christlichen Gemeinschaften als oberster theologischer und kirchlicher Autorität; schliesslich eine Gleichstellung der Patriarchen, unter denen der Papst als «*primus inter pares*» anzusehen sei. Demgegenüber meinte der Leiter des Orthodoxen Instituts in Chambésy, Metropolit Damaskenós (Papandrëu) von Tranupolis, während einer Tagung in Regensburg, er halte eine Einheit beider Kirchen für möglich. Die Gegensätze des Jahres 1054, die schon vorher bestanden hätten, seien nicht unüberwindlich, auch wenn die Lehre von der Einigkeit in Ost und West unterschiedlich formuliert worden sei. Die abendländische Kirche habe seit den verstärkten Kontakten mit der Orthodoxie vielerlei synodale Elemente in ihren Aufbau übernommen. Freilich hat die Ernennung eines neuen Bischofs für die 3000 unierten Griechen in Griechenland (vgl. oben S. 228) dort eine sehr scharfe Reaktion ausgelöst. Der Athener Erzbischof liess auf die Mitteilung hiervon (28. August) «die Verbindungen zum Vatikan einfrieren». – Mitte September ist der Pfarrer der deutschen römisch-katholischen Gemeinde in der Türkei, Mgr. Hubert Wilschowitz, zum ständigen Verbindungsmann beim Ökumenischen Patriarchen ernannt worden[80].

Vom 23. bis 28. Juni führte Metropolit Nikodem von Leningrad zusammen mit einem Erzbischof, dem Rektor der Theologischen Akademie seiner Residenz, sowie einem Seminar-Professor in Trient Verhandlungen mit Vertretern der römisch-

---

[80] Ir. 1974/IV, S. 510f. – 1975/I, S. 68f. – FAZ 30. VII., S. 4. – 13. IX., S. 2.

Lit.: S. Manna: Chiesa latina e Chiese orientali all'epoca del Patriarca Giuseppe Valerga (1813–1872), Neapel 1972. XXVI, 84 S. // Cezar Vasiliu: Le relazioni tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa dall'annunicio del Concilio Vaticano II (Gennaio 1959) fino ad oggi (dic. 1970), Palermo 1971. Assoc. Catt. per l'Or. Cristiano. 74 S. // André de Halleux: Orthodoxie et catholicisme: du personalisme en pneumatologie, in: Revue Thélogique de Louvain VI/1, 1975, S. 3–30.

A. Popov (1841–1881): Istoriko-literaturnyj obzor drevne-russkich polemičeskich sočinenij protiv latinjan (Historisch-literarischer Überblick über die alt-russischen polemischen Schriften gegen die Lateiner, 11. bis 15. Jh.), eingeleitet von Ivan Dujčev, London 1972. Variorum Reprints, 418 S. (vgl. OC 1975/I, S. 69f.) // Petro B. T. Bilaniuk: The Fifth Lateran Council (1512–1517) and the Eastern Churches, Toronto 1975. St. Michael's College. 255 S.

katholischen Kirche. Am 3. Juli wurde er von Papst Paul VI. in Privat-Audienz empfangen und durfte am Grabe des Apostels Petrus in der Peterskirche eine orthodoxe Messe zelebrieren.

Im Januar nahmen Bischof Damaskenós von Tranúpolis (Chambésy) sowie ein Archimandrit an den Veranstaltungen der «Woche der Einheit» im Rahmen der römisch-katholischen Gemeinden Siziliens teil. – Vom 12. bis 16. Mai besprach eine Gruppe orthodoxer und römisch-katholischer Theologen in Chambésy Fragen des Priestertums, Anfang Juni in Washington Fragen des Priestertums und der ökumenischen Beziehungen, vom 17. bis 19. Juli auf Schloss Spindlhof bei Regensburg (im Rahmen einer Veranstaltung anlässlich des 1650. Jahrestages des Konzils von Nikaia) Fragen der Krankenölung und der Ehe. – Am 2. Mai 1974 nahmen drei (unierte) maronitische Metropoliten an der orthodoxen Synode von Antiochien teil, «um dadurch die Einigung dieser beiden Kirchen zu beschleunigen, noch bevor die grosse Einigung zwischen Konstantinopel und Rom zustande gekommen ist, auf die man noch recht lang zu warten hat»[81].

Vom 7. bis 14. März erfolgte eine Besprechung **monophysitischer** und **orthodoxer** Theologen in der orthodoxen Akademie von Gonia auf Kreta. Man behandelte die Fragen: «Was erfordert die Einheit ?» sowie «Ungerechte Strukturen und Kampf für die Befreiung». Die Themen stehen in Zusammenhang mit der bevorstehenden Tagung des Ökumenischen Rates in Nairobi (Kenia).

In der zweiten Dezemberhälfte 1974 besuchte eine Abordnung des Moskauer Patriarchats unter Leitung des Exarchen der Ukraine, Philaret, die süd-indische monophysitische Kirche. Vom 16. bis 28. Mai weilte der armenische Katholikos Vazgén von Ečmiadzín bei der bulgarischen orthodoxen Kirche. Von Sofia aus besuchte er mehrere Klöster, die Geistliche Akademie sowie die Städte Warna und Philippopel. Hier und in Sofia feierte er die hl. Messe in der armenischen Kirche[82].

Im Juni besuchte der **koptische** Bischof Pachomios von Buḥaira anlässlich des Heiligen Jahres den **Vatikan** und zelebrierte in der Peterskirche und ebenso später in der koptischen Kirche in Algier, wo die römisch-katholische Kirche der koptischen manche Hilfe gewährt. Im September empfing der Papst Vertreter verschiedener ägyptischer Kirchen. Am 31. August traf Kardinal John Król von Philadelphia zu einem Besuche des koptischen Patriarchen und staatlicher Stellen am Nil ein. Er betonte das gemeinsame Interesse der Ägypter und Amerikaner an einer Friedens-Regelung im Nahen Osten. – Am 23. März (dem Palm-Sonntag

---

[81] Ep 8. VII., S. 8; OO 9. VII., S. 3. – FAZ 4. VII., S. 4; OO 6. VIII., S. 3. – Ir. 1975/I, S. 67f. – Ep 13. V., S. 3f. – Catholic Standard (Washington) 5. VI., S. 10. – Ep 22. VII., S. 4–10; 8. VIII., S. 2–4. – Ir 1974/IV, S. 564f.

[82] ROCN V/1–2, 1975, S. 13–15; Ep 25. III., S. 2–4; Ankündigung Ir. 1974/IV, S. 538. – Ž Mai 70–72; Juni 55–61 (Besuch auch anderer christlicher Gemeinden). – CV 1. VII., S. 1–5 (mit Bild).

Lit.: Inoffizielle Konferenzen zwischen Theologen der orientalischen Kirchen und der östlichen orthodoxen Kirchen, in IOK 4 (1975/I), S. 30–36 (Übersicht über die vier Besprechungen 1964, 1967, 1970, 1971).

Am 22. Nov. 1974 hielt Borís Aleksándrovič Neljúbov in der Moskauer Geistlichen Akademie seine Magister-Disputation über das Thema: Auf dem Wege zum Dialog mit den alten morgenländischen Kirchen: Ž Febr. 18–20.

n. St.) wurde eine gemeinsame maronitisch-armenische Messe in Kairo gefeiert. – Am 19. März besuchte der neue maronitische Patriarch Anton Petrus Churaiš (vgl. IKZ 1975, S. 111) den jakobitischen Patriarchen in seinem Sommer-Palast in al-ʿAṭšāna[83].

Ende Mai nahm der koptische Metropolit Athanasios von Benī Suēf an einer Tagung des **Ökumenischen Rats** in Athen teil[84].

Am **evangelischen** Kirchentag in Frankfurt am Main Mitte Juni nahm als Vertreter der orthodoxen Griechen in Deutschland deren Metropolit Irenäus teil. – Vom 6. bis 10. Oktober fand das 4. Treffen von Theologen des Ökumenischen Patriarchats und Vertretern der Evangelischen Kirche Deutschlands in der Evangelischen Akademie Friedewald bei Bonn statt. Man besprach Fragen der Eucharistie. – An den «Kirchentagen 1974» in Uppsala vom 30. August bis 3. September 1974 nahm Erzbischof Pitirím von Volokolámsk teil. – In Celinográd (bis 1960 Akmolínsk), im Norden Kazachstāns, finden häufig gemeinsame Gottesdienste der Orthodoxen mit den dortigen (1956 «registrierten») Lutheranern statt. – Vom 21. bis 25. Oktober 1974 besuchte eine Abordnung der Evangelischen Kirche Deutschlands Rumänien und verweilte in Kloster-Werkstätten und andern Klöstern, in der Druckerei des Patriarchats sowie in der evangelischen Kirche in Bukarest. Vom 16. bis 22. September 1974 nahmen Vertreter der rumänischen und der russischen orthodoxen Kirche an der Tagung europäischer Kirchen «Nyborg VII» in Engelberg in der Schweiz teil[85]. – Am 28. Oktober 1974 nahmen der Metropolit von Siebenbürgen und der Erzbischof von Klausenburg an der Beisetzung des (am 24. Oktober 1974 nach 33jähriger Amtszeit verstorbenen) lutherischen Bischofs von Klausenburg, Gheorghe Argay, teil. – Am 31. Oktober 1974 waren rumänische Orthodoxe, Katholiken sowie andere Christen, Juden und Muslime bei der Einweihung der reformierten Kirche Calvineum in Bukarest zugegen. – Am 5. November 1974 fanden im Theologischen Institut in Hermann-

---

[83] Wat. 6. VII., S. 2 links; 13. VII., S. 4 unten. – 21. IX., S. 2 links. – 3. VIII., S. 3 rechts. – 23. III., S. 2 links. – MB April 247f.

[84] Wat. 25. V., Sp. 5 Mitte.

[85] W 16. VI., S. 3. – Ep 9. IX., S. 4f. – Ž Dez. 1974, S. 5 = StO Jan. 5; Ž Jan. 54f. – StO Febr. 14–16. – ROCN 1974/IV, S. 14–17. – 18–22; Ž Dez. 1974, S. 5, 58–64; StO Jan. 6.

Lit.: Eucharistie: Das Sagorsker Gespräch über das Abendmahl zwischen Vertretern der EKD und der russischen orthodoxen Kirche, 23. bis 28. Nov. 1973: Studienheft 8, hrsg. von Kirchlichen Aussenamt, Bielefeld 1974. Luther Verlag. 264 S. // Theologischer Dialog zwischen orthodoxen und evangelischen Kirchen, in IOK 4 (1975/I), S. 1–29 (Zusammenstellung von Unterlagen über die letzten Gespräche).

stadt Gespräche zwischen Orthodoxen, Protestanten und römischen Katholiken statt. – Am 25. Oktober 1973 besuchte der unitarische Bischof Ludwig Kovács von Klausenburg das rumänische orthodoxe Bistum Gross-Wardein[86].

Vom 21. bis 24. April hatte eine Abordnung des **Ökumenischen Rates** unter Leitung des Sekretärs der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung, Dr. Lukas Vischer, an der auch Metropolit Parthenios von Karthago teilnahm, eine Unterredung mit Vertretern des Moskauer Patriarchats in der Theologischen Akademie von Zagórsk. – Während einer vom Ausschuss für Mission und Evangelisation des Ökumenischen Rats nach Ečmiadzín (Armenien) einberufenen ökumenischen Tagung unter dem Leitwort «Jesus Christus im liturgischen Leben der Gegenwart» trafen sich vom 16. bis 21. September vierzig orthodoxe Theologen aus 15 Ländern. – Am 25. Februar fand in Bukarest eine Theologische Tagung von Orthodoxen, römischen Katholiken, Lutheranern und Refomierten über das Thema «Kommunion und Inter-Kommunion» statt. Während eines dreiwöchigen Besuchs zwanzig kirchlicher Vertreter aus dem Rätebunde bei amerikanischen Kirchen kam es am 4. März in Chicago zu heftigen Protesten besonders uniert-ukrainischer Demonstranten, aber auch anderen Christen. – Während der Tagung des Präsidiums und des beratenden Ausschusses der europäischen Kirchen-Konferenz auf dem Liebfrauenberg bei Strassburg wurde die bulgarische orthodoxe Kirche als 105. Mitglied aufgenommen. Die nächste Tagung soll im Mai 1976 in Zagórsk stattfinden. – An der 5. Generalversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi (23. November bis 10. Dezember) sollen 97 orthodoxe Vertreter anwesend sein: 11 vom Ökumenischen Patriarchat, 25 aus Moskau, 12 aus Rumänien, je 8 aus Serbien und Bulgarien; 11 aus Griechenland, 4 aus Alexandrien, 3 aus Antiochien, je 2 aus Jerusalem und Kypern, 10 von andern Kirchen und Erzdiözesen. Die Abgesandten der russischen und der georgischen Kirche, der Baptisten und der lettischen Lutheraner für diese Tagung trafen sich vom 21. bis 24. April in Leningrad, um ihre Teilnahme vorzubereiten[87].

Der israelische Kultusminister Isaak Raphael besuchte während seines Aufenthaltes in Rumänien (30. September bis 8. Oktober) neben **jüdischen** Gemeinden auch den orthodoxen Patriarchen Justinian[88].

Hamburg, 26. Oktober 1975 *Bertold Spuler*

---

[86] TR 15. II., S. 2. – ROCN IV/4, 1974, S. 17f. – TR 1. I., S. 4; ROCN IV/4, 1974, S. 24–26. – MA Nov./Dez. 1973, S. 1019.

[87] OSt April/Juni 72. – Ep 23. IX., S. 4f. – ROCN V/1–2, 1975, S. 17–21. – Washington Star 5. III. – Ep. 27. V., S. 6. – 10. VI., S. 8. – Ir. 48/II, 1975, S. 265f. (druckt – nach Ž – eine Reihe von Vorlagen für dort behandelte Themen ab).

Lit.: Recherches œcuméniques au sujet de la réforme du calendrier (besonders gemeinsames Osterdatum): verschiedene Beiträge von Angehörigen verschiedener Bekenntnisse, in Ist. 1974/IV, S. 453–487.

[88] FAZ 9. X., S. 1.

Lit.: H. G.: Der christlich-islamische Dialog zwischen Tagespolitik und Religionsgespräch, in HK April 168–171 // Ştefan Resceanu: Die Haltung des Islams gegenüber dem Christentum und das Gespräch zwischen den Religionen (rumän.), in Ort. April/Juni 1974, S. 364–370.

Existenzphilosophie und christlicher Glaube

Zur Einführung in die transzendentale Existenzphilosophie Heinrich Barths*

Als Anreger der philosophischen Bewegung, die man unter dem Namen «Existenzphilosophie»[1] zusammenzufassen pflegt, hat der dänische Denker *Sören Kierkegaard* (1813–1855) zu gelten. Seine grosse Entdeckung oder Wiederentdeckung war die Kategorie des Einzelnen, die ihm – in der Auseinandersetzung mit dem die Existenz des Einzelnen entwertenden System-Denken *Hegels* – der christliche Glaube eröffnet hatte. Zu den christlichen Voraussetzungen *Kierkegaards* nehmen die Existenzphilosophen unserer Zeit allerdings eine sehr verschiedene Stellung ein. *M. Heidegger* gilt zwar als Atheist, so auch im Urteil Sartres; wenn wir recht sehen, ist aber der Atheismus für *Heidegger* nur die methodische Voraussetzung zur Freilegung der echten Gottesfrage[2]. Bei *J. P. Sartre* und *A. Camus* hingegen verdichtet sich die atheistische Voraussetzung ihres Denkens zu einer weltanschaulichen Grundhaltung. *K. Jaspers* bejaht den christlichen Glauben, aber nur im Rahmen dessen, was er den «philosophischen Glauben» nennt[3]. Auch *E. Grisebach* gibt den Zusammenhang mit dem christlichen Glauben nicht auf; sein Anliegen ist es vielmehr, durch die kritische Aufdeckung der heimlichen Machtansprüche aller Ideologieen, auch der theolo-

---

* Dieser Aufsatz ist die erweiterte Nachschrift eines Vortrages, der in einem Kreis von Theologen gehalten wurde. Er stellt den Versuch dar, die Grundzüge des äusserst komplexen und differenzierten Denkens Heinrich Barths nach derjenigen Seite hervortreten zu lassen, die für den Theologen von besonderem Interesse sein muss. Dass das bei der gebotenen Kürze nicht ohne ungeschützte Abbreviaturen möglich ist, wird der Leser in Rechnung stellen müssen.

[1] Wir unterscheiden hier nicht zwischen Existenzphilosophie (Jaspers), Existenzialphilosophie (Heidegger) und Existenzialismus (Sartre). Für unsere Zwecke genügt es, die Philosophie, deren Grundthema die Existenz ist, als eine einheitliche philosophische Forschungsrichtung zu betrachten.

[2] J. P. Sartre: Ist der Existenzialismus ein Humanismus? Europa Verlag Zürich, S. 10. Vgl. jetzt: Annemarie Gethmann-Siefert: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Martin Heideggers. Alber Verlag, Offenburg 1974, wonach Heidegger sich in seiner Kritik nur gegen «die onto-theologische Metaphysik» wendet.

[3] Karl Jaspers: Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung. Erschienen in der Festschrift für Heinrich Barth zu dessen 70. Geburtstag: Philosophie und christliche Existenz. Basel-Stuttgart 1960.

gischen, die Sphäre des schlichten Glaubens freizulegen[4]. Eine Sonderstellung nimmt der Katholik *G. Marcel* ein, der unabhängig von der deutschen Existenzphilosophie auf der Grundlage seiner Existenz-Analyse eine «Philosophie der Hoffnung» entwickelt, die er der Philosophie der Verzweiflung seiner atheistischen Zeitgenossen entgegenstellt. Bemerkenswert ist ferner, dass die meisten der genannten Philosophen sich nicht darauf festlegen lassen wollen, «Existenzialisten» zu sein. *Heidegger*, von dem seit dem erstmaligen Erscheinen seines grundlegenden Werkes «Sein und Zeit» im Jahre 1927 die stärksten Wirkungen ausgegangen sind, will seine Philosophie als «Fundamental–Ontologie» verstanden wissen, *Sartre* die seine als «existenziale Ontologie», *Jaspers* die seine als «Philosophie der Vernunft», *Grisebach* die seine als «Kritische Philosophie». Schon diese kurzen Hinweise mögen zeigen, dass die Existenzphilosophie ein ganzes Spektrum von Möglichkeiten aufweist, denen wir hier im Einzelnen nicht nachgehen können. Statt dessen beschränken wir uns darauf, einen Existenzphilosophen herauszugreifen, der – wie *Marcel*, *Jaspers*, *Grisebach*, nur in philosophiegeschichtlich und systematisch sehr viel umfassenderer Weise – die Relevanz der Existenzphilosophie für den christlichen Glauben herausgearbeitet hat: *Heinrich Barth.*

Heinrich Barth (1890–1965) kommt vom Neukantianismus der Marburger Schule her (*Cohen*, *Natorp*)[5]. Schon diese hatte die «Abhängigkeit des Logischen vom Existierenden» gelehrt – einen Gedanken, der für die ganze Existenzphilosophie von Bedeutung werden sollte. Als Marburger Schüler geht Barth in seinem umfangreichen, schwer lesbaren Werk vorerst von *Plato*, dann aber vor allem von *J. Kant* aus, in dessen «Kritik der Praktischen Vernunft» und vor allem in dessen «Kritik der Urteilskraft» er das existenzphilosophische Anliegen wahrgenommen sieht. In seinem ersten grösseren Werk, das den Titel trägt «Philosophie der Praktischen Vernunft» (1927), interpretiert er Kant bereits im Sinne der Existenzphilosophie-

---

[4] Eberhard Grisebach: Die Schicksalsfrage des Abendlandes, Bern 1942. Siehe vor allem das Kapitel: Das traditionelle Christentum und der christliche Glaube, S. 81–135.

[5] Heinrich Barth gibt einen kurzen Überblick über seinen philosophischen Werdegang im Aufsatz: Grundzüge einer Philosophie der Existenz in ihrer Beziehung zur Glaubenswahrheit. Theologische Zeitschrift Basel, 1953, Heft 2. Dieser Aufsatz gibt zugleich eine knappe Darstellung seines Grundanliegens; auf ihn beziehen wir uns im folgenden öfters, abgekürzt mit «Grundzüge...».

phie, ohne dass der philosophische Terminus «Existenz» oder «Existieren» als solcher schon in Erscheinung tritt, obwohl Barth denselben bereits im Jahre vorher in seinem für seine weitere Entwicklung wichtigen Aufsatz über *Kierkegaard* erstmals erörtert hat[6]. Vertieft und ausgeweitet hat er seine philosophische Sicht in seiner zweiten grösseren Veröffentlichung «Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins» (1935), ein Buch, das unseres Erachtens auch in theologischer Hinsicht von grösster Bedeutung ist. Endlich hat er mit seinem monumentalen, zweibändigen philosophiegeschichtlichen Werk unter dem Titel «Philosophie der Erscheinung» (Bd. I 1946, Bd. II 1959) den Grund gelegt zu seinem systematischen Meisterwerk «Erkenntnis der Existenz» (1965), das er kurz vor seinem Tode abschloss[7].

Auf eine kurze Formel gebracht, kann gesagt werden, dass für Heinrich Barths philosophisches Schaffen drei Gesichtspunkte wegleitend waren[8]: 1. Die – philosophisch reflektierte – christliche Glaubenswahrheit, auf die zu berufen Barth sich nie gescheut hat, selbst auf die Gefahr hin, deswegen von vielen seiner Fachgenossen (als «Philister»!) deklassiert zu werden[9]. 2. Die platonisch-kantische Transzendental-Philosophie, deren Grenzen er klar aufzeigt, um von ihrem, kritisch geläuterten Verständnis her die philosophische Überlieferung des Abendlandes von *Thales* bis *Adorno* systematisch zu durchleuchten. 3. Das Grundanliegen der zeitgenössischen Existenzphilosophie, in der er indessen nichts absolut Neues sieht. Als ihre Vorläufer betrachtet er *Wilhelm von Ockham* in seiner Frontstellung gegen die scholastische Harmonistik, *Pascal* in seiner Abwehr des cartesianischen Rationalismus, *Hamann* in seinem Kampf gegen den Geist der Aufklärung, *Jacobi* in seinem Eintreten für die Bedeutung des Glaubens im Gegenüber zur «sonnenklaren Atmosphäre des deutschen

---

[6] Heinrich Barth: Kierkegaard der Denker. Zwischen den Zeiten, 1926, S. 194–234.

[7] Für Zitate aus diesem Werk benützen wir im folgenden die Abkürzung: EE.

[8] So Gerhard Huber in seinem Aufsatz: Heinrich Barths Philosophie, erschienen in der Festschrift Philosophie und christliche Existenz (siehe Anmerkung 3). Aufschlussreich für Barths Schaffen ist weiter: Hermann Diem: Kritischer Idealismus in theologischer Sicht. Eine Auseinandersetzung mit Heinrich Barth. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus. 7. Reihe, Bd. 2, München 1934.

[9] So Heinrich Barth in seinem Vorwort zur Schrift: Das Sein in der Zeit (eine Auseinandersetzung mit Heideggers Zeitbegriff). Tübingen 1933.

Klassizismus», und endlich *Kierkegaard* in seinem Widerspruch gegen die geschichtsphilosophische Synthetik *Hegels*[10]. Die moderne Existenzphilosophie, mit deren wichtigsten Vertretern, *Heidegger*, *Jaspers*, *Sartre*, er sich mehr implizit als explizit auseinandersetzt, beurteilt er als Epilog zur idealistischen Erkenntnis-Philosophie[11]; speziell in *Jaspers*' Denken sieht er einen durch Kierkegaard und Nietzsche aufgelockerten und vertieften Real-Idealismus am Werk[12]. Wie aber, so ist zu fragen, versteht Barth seinen eigenen philosophischen Ansatz im Kontext mit der christlichen Glaubenswahrheit und mit der von ihm herausgearbeiteten philosophischen Überlieferung?

Der existenzphilosophische Ansatz

Anknüpfend an *Kierkegaards* Kampf gegen *Hegel*, für den der Einzelne ein in sich bedeutungsloses Glied in dem Vernunftsprozess ist, der sich im Kollektiv der Geschichte konkretisiert, betont Barth den Satz: Existenz ist wesentlich Existenz des Einzelnen. Es wäre oberflächlich, dieses Axiom im Sinne eines vordergründigen Individualismus zu verstehen. Vielmehr geht es Barth, indem er diesen Satz *Kierkegaards* aufnimmt[13], um die Erhellung dessen, was «Existenz» überhaupt ist. Um das zu zeigen, weist Barth auf die etymologische Bedeutung des Wortes «ex-sistere» hin, das «heraustreten aus etwas» meint. Im Existenzialismus *Sartres* wird dieses Heraustreten zunächst als ein solches aus aller Tradition, Konvention und Ideologie verstanden, durch das der Mensch, auf sich selbst gestellt, in Freiheit erst werden kann, was er ist. Seinem Sein, seinem Wesen, geht sein Existieren voraus – ein Satz, der allen Existenzphilosophen gemeinsam ist[14], so dass gilt: «Der Mensch ist, wozu er sich macht[15].» Auch *Heidegger* versteht das Existieren im Horizont einer umfassenden Ontologie als

---

[10] EE S. 81.

[11] EE S. 61.

[12] Vgl. dazu den Aufsatz Heinrich Barths: Karl Jaspers über Glaube und Geschichte. Theologische Zeitschrift Basel. 1950. Heft 6.

[13] EE S. 48.

[14] Diesen Satz haben übrigens schon die «mythologischen Humanisten» der Renaissance-Zeit vertreten, so Pico della Mirandola. Vgl. dazu den Aufsatz des Verfassers: Christliches und humanistisches Menschenverständnis, erschienen in dieser Zeitschrift, 1949, S. 141 ff.

[15] J. P. Sartre, ibidem S. 14.

ein Heraustreten, nämlich – um das an einer seiner bekanntesten Formulierungen zu illustrieren – als ein Heraustreten aus der Uneigentlichkeit des «man» (man denkt, man tut das und das) in die Eigentlichkeit des Daseins, das sich in der Offenheit für das Sein vollendet im je Eigen-sein-Können in der Geschichte. Gegen *Sartre* und *Heidegger* macht Barth geltend, dass sie die Existenzphilosophie auf ontologische Voraussetzungen zurückbeziehen, sie ins Ontologische «umbiegen» oder gar, dass sie in die Ontologie «flüchten» und so der Existenz in ihrer Eigenbedeutung nicht gerecht werden[16]. Auch gegen die mittelalterliche Ontologie wendet Barth ein, dass sie – trotz ihren gewichtigen Vorbehalten vom christlichen Glauben her – die Existenz aus dem Sein ableitet. Existenz darf aber in keinem denkbaren Sinn als blosses Derivat oder als Extrapolation des Seins verstanden werden[17]. In dieser durchgehenden Frontstellung gegen den Ontologismus der Vergangenheit und Gegenwart deutet Barth das «ex-sistere» als ein Heraustreten aus einem transzendentalen Prius, nämlich aus dem Prius der Erkenntnis, das in der Existenz sich aktualisiert. Damit ist folgendes gemeint:

Der Einzelne existiert – das ist eine erste grundlegende Einsicht Barths – aus der transzendentalen «Idee» des Existierens, die das sinngebende Prinzip aller Existenz ist. Diese Idee als sinngebendes Ursprungs-Prinzip der Existenz ist – wie sich noch zeigen wird – eine philosophische Entsprechung zum christlichen Gottesbegriff, aber sie ist nicht identisch mit ihm (vgl. S.260)[18]. Die solchermassen in der transzendentalen Idee des Existierens begründete Existenz aktualisiert sich – das ist ein zweiter Grundgedanke Barths – in der Erkenntnis. Er formuliert geradezu: «das exsistere der Existenz ist Erkenntnis»[19]. Das will besagen: Existenz beruht auf Erkenntnis, und zwar so, dass dieser Satz sich nicht in sein Gegenteil umkehren lässt, als ob auch gelten könnte: zuerst existiert der Mensch und dann erkennt er – als Subjekt ein Objekt. Gerade das nicht[20]. Das Erkennen ist nicht eine «Funktion» des Menschen, sondern der Mensch eine «Funktion» des Erkennens. Damit wendet sich Barth gegen die landläufige Meinung, dass die Vernunft bloss

---

[16] EE S.614.
[17] EE S.14, 631.
[18] Grundzüge... S.105–107.
[19] EE S.123.
[20] EE S.353.

ein Vermögen, eine Fähigkeit des Menschen sei, wie auch – was nicht explizit ausgesprochen wird – gegen den ratio-Begriff der römisch-katholischen Theologie, wie er auf dem I. Vatikanischen Konzil in klassischer Weise umschrieben worden ist. Vielmehr ist die Vernunft – das ist eine dritte grundlegende Einsicht Barths – im Sinne der spätantiken Philosophie[21] als Logos zu verstehen, der als Akt des «Sich-zu-erkennen-Gebens» des Absoluten sich als ein Zweites von diesem abhebt und der im Vollzug von Erkenntnis Existenz überhaupt erst in Erscheinung treten lässt. Als dieses Zweite neben dem Absoluten ist der Logos, die Vernunft, Ursprung sowohl des Erkennens wie des Existierens. Diese philosophische Einsicht steht in Entsprechung zur christlichen Offenbarungswahrheit, dass es der Logos, das Wort, das Sprechen Gottes ist, durch das der Schöpfer den Menschen in die Existenz ruft und in der Existenz erhält. Als Kreatur existiert der Mensch im Wort, beziehungsweise im Logos. Das will aber nicht besagen, dass der Mensch im idealistischen Sinn ein «Vernunftwesen» sei[22], oder gar, dass seine Gottebenbildlichkeit in seiner Vernunft bestehe; wohl aber, dass der Mensch in der Kontingenz, in der «Zufälligkeit» seiner seelisch-leiblichen Existenzweise, der Mensch in seiner sinnlich wahrnehmbaren Erscheinung, der Mensch «wie er leibt und lebt», ein Logos-Wesen ist. Gerade auf diese Kontingenz, die dem Menschen als Erscheinung, beziehungsweise in seinem «In-die-Erscheinung-Treten» zu eigen ist, legt Barth allergrösstes Gewicht.

Damit sind vorläufig die Grundpositionen der Existenzphilosophie Barths umrissen, die es noch zu entfalten gilt. Wir tun das anhand folgender drei Thesen, die sich aus dem bisher Gesagten ergeben: 1. Existenz ist Erkenntnis. 2. Existenz ist transzendental begründet. 3. Existenz ist kontingent.

Existenz ist Erkenntnis

Zunächst eine Vorbemerkung, die zum Verständnis des Folgenden wichtig ist: das Erkennen ist nicht als ein Vorgang zu verstehen, der sich zwischen einem Subjekt und Objekt abspielt; das ist – wie

---

[21] EE S. 152.

[22] Es kann darum wohl im idealistischen Sinn missverstanden werden, wenn Gerhard Huber in in seiner (vor Erscheinen der EE geschriebenen) Würdigung der Philosophie Barths (siehe Anmerkungen 3 und 8) dessen Auffassung in den Satz zusammenfasst: «Der Mensch ist ein Vernunftwesen.»

heute allgemein zugegeben wird – eine neuzeitliche Vorstellung, die der Kritik nicht standhält. Sondern das Erkennen ist ein Sich-zu-erkennen-Geben, ein Sich-Erschliessen, ein Sich-Offenbaren von etwas im Horizonte der Wahrheit[23]. Dieses Sich-Erschliessen aktualisiert sich in einem einzigen Vernunftprozess, durch den menschliche Existenz als Erkenntnis, auch die eines supponierten Subjekts und ihm entgegenstehenden Objekts, erst begründet, hervorgebracht wird. Sowenig wir aber unserer Existenz, die ihre Voraussetzung in der Transzendenz der Vernunft hat, mächtig sind, sowenig sind wir in der Lage, den Logos durch unser Erkennen in Besitz zu nehmen und ihm Grenzen zu setzen, etwa so, dass wir – was heute an der Tagesordnung ist – den Logos und seine Tätigkeit auf das beschränken, was der Wissenschaft und Philosophie als Erkenntnis gilt. Die im modernen Bildungsbewusstsein fest verwurzelte Meinung, dass es nur in der Wissenschaft und Philosophie Erkenntnis gibt, dass mit anderen Worten Erkenntnis immer theoretische Erkenntnis sei, ist ein Vorurteil, das es zu bekämpfen gilt. «Theorie erfüllt den Begriff und die Bedeutung der Erkenntnis nicht[24].» Erkenntnis ist radikaler und umfassender zu verstehen.

Wenn nämlich Erkennen sich vollzieht als Prozess der transzendentalen Vernunft, die unsere Existenz konstituiert, so ist es auch sie allein, die die Existenz radikal und total in Anspruch zu nehmen vermag und die ihr, wie ihre Grenzen, so auch ihr Ziel setzt. Das zeigt sich daran, dass Existenz so existiert, dass sie sich im Raume der ihr gegebenen offenen Möglichkeiten stets dafür entscheidet, dass eine dieser Möglichkeiten, nämlich die optimale, Wirklichkeit wird. Mit anderen Worten: Existenz existiert in der Entscheidung, die ein Akt der Erkenntnis ist. Existenz ist kein factum brutum. Sie hat durch die ihr ständig gestellte Frage, welches die beste ihrer Möglichkeiten ist, den Charakter der Fragwürdigkeit, in der Existenz sich selbst zur Frage wird. Das bringt *Augustin* in seinen Confessiones zum Ausdruck in dem berühmten Satz (4, 4, 9): «Ich wurde mir selbst zum grossen Rätsel und fragte meine Seele: warum bist du gebeugt und bangest in mir? Aber sie konnte keine Antwort geben. Und wenn ich ihr zusprach: Harre auf Gott, so gehorchte sie nicht.» Erkenntnis existiert also wesensgemäss in der Erkenntnis-Frage. Die Frage aber, in der Existenz existiert, ist die nach ihrer Sinnerfüllung, inso-

---

[23] EE S. 173ff.
[24] EE S. 130.

fern ihr immer an einem optimum der sie erfüllenden Sinngehalte gelegen ist – auch wenn sie dieses optimum verkennt oder verleugnet. Indem sie sich für dieses optimum entscheidet, zieht sie diejenige Existenzweise vor, die ihr um ihres Gehaltes willen wert ist, vorgezogen zu werden. In diesem Akt des «Vorziehens» lässt Existenz sich leiten durch die «deonta», durch das, was sein soll, oder – wie Plato im «Protagoras» aufzeigt – durch die «Idee des Guten», deren Wesen es ist, dass sie die Existenz im Horizonte der Wahrheit für das Gute integral in Anspruch nimmt und sie durch ihren Anspruch «normiert». Darin erweist sich die am Sein-Sollenden sich orientierende Entscheidung als ein Erkennen, das sich in einem anderen Raume vollzieht als die auf die Erkenntnis der «onta», auf das Seiende und das Sein gerichtete Wissenschaft und Philosophie, als die «theoretische Vernunft»: nämlich als ein Erkennen derjenigen Vernunft, die *Kant* die «Praktische Vernunft» nennt, der Vernunft, die als solche praktisch ist, indem sie in der Verwirklichung des Sein-Sollenden den Sinn der Existenz zur Erfüllung bringt[25].

An dieser Stelle gilt es zwei wichtige Präzisierungen vorzunehmen, die das eben Gesagte erst in den rechten Zusammenhang zu stellen vermögen. Dass unsere Existenz Erkenntnis ist, heisst nicht, dass sich unsere Existenz im Wissen um Erkenntnis und ihre Bedeutung für unsere Existenz, also allein im Denken vollzieht. «Existenz ist längst auf dem Plan, bevor wir von ihr wissen[26].» Es gilt sogar – und das ist auch eine bei anderen Existenzphilosophen sich findende Einsicht: Existenz ist dort nicht mehr, wo über sie nachgedacht wird. Wir werden der Existenz nur dort inne, wo sie nicht, nicht mehr, existiert. Damit ist eine Wahrheit ausgesprochen, die wir hauptsächlich *Fichte* verdanken, und auf die Barth grosses Gewicht legt[27], nämlich die, dass unser Denken als Nach-Denken, wohlverstanden auch das auf die Existenz und ihre praktischen Entscheidungen bezogene Nach-Denken, sich im Raum eines nachträglichen Zurückkommens auf sie, in dem der Reflexion bewegt. Das Erkennen aber, in dem sich Existenz aktualisiert, meint nicht ein solches in der Reflexion, sondern ein Erkennen, das aller Reflexion vorangeht und von ihr nie erreicht wird. Es ist ein Erkennen, das sich unter dem radikalen und umfassenden Anspruch

[25] Grundzüge... S. 103ff.
[26] EE S. 185.
[27] EE S. 258ff.

der «deonta», des Sein-Sollenden, der Praktischen Vernunft vollzieht, in deren existenziellen Entscheidungen der Logos manifest wird.

Und die zweite Präzisierung: Existenz als Erkenntnis ist nicht notwendigerweise bewusste Erkenntnis. Es gibt auch den grossen Bereich der unbewussten oder unterbewussten Existenz[28]. Das Unbewusste ist aber nicht bloss im Sinne der Psychologie oder Anthropologie zu verstehen, noch ist es dem angeblichen Bereich des Irrationalen oder A-Logischen zuzuweisen. Vielmehr ist – im Sinne *Schellings* – daran zu denken, dass sich das Unbewusste zum Bewussten verhält wie die Potenz zum Akt, wobei aber das Unbewusste nicht als Negation, sonder als Privation des Bewussten zu deuten ist. Diesem kommt also die Priorität zu. Allerdings lassen sich die beiden Bereiche des Bewussten und Unbewussten nicht völlig trennen. Erkenntnis und damit unsere Existenz vollzieht sich faktisch in der Koinzidenz von Bewusstem und Unbewusstem, doch so, dass gesagt werden muss: erst dort, wo die Existenz ihrer selbst voll bewusst wird, ist der Mensch geistig ganz wach geworden.

So sind also – unbeschadet der Voraussetzung, dass unsere Existenz durch die transzendentale Vernunft als Erkenntnis begründet wird – die ihres nachträglichen Charakters bewusste Reflexion und das wohlverstandene Unbewusste die Grenzen, die es uns verbieten, zu meinen, dass sich die Existenz des Menschen erst im Denken oder in seinem Selbstbewusstsein zu erfüllen vermag. Worin sich Existenz wirklich erfüllt, das ist mit dem Hinweis auf die Bedeutung der «Praktischen Vernunft» bereits angedeutet worden, muss aber noch tiefer begründet werden.

Die transzendentale Begründung der Existenz

«Wir stehen heute in der Gefahr, es mit dem Problem der Transzendenz zu leicht zu nehmen[29].» Diese Warnung Barths scheint uns nur allzu berechtigt zu sein, wenn wir Umschau halten im zeitgenössischen Denken. Wohl ist heute viel von «Transzendieren» die Rede; auch besteht weithin Übereinstimmung darüber, was «transzendieren» heisst, nämlich hinübersteigen. Die Frage ist nur, wohin wir in der Transzendenz hinübersteigen. Je nach

[28] EE das Kapitel: Bewusste und unbewusste Existenz. S. 433–484.

[29] Grundzüge ... S. 105. Siehe auch das für den Theologen besonders wichtige Kapitel: Transzendentale Begründung. S. 207–240.

der Antwort, die darauf gegeben wird, hat «transzendieren» einen völlig anderen Sinn. Um über die verschiedenen Möglichkeiten des Transzendierens einen Überblick zu gewinnen und den Weg zu einem kritisch haltbaren Begriff von Transzendenz zu finden, ist zu unterscheiden zwischen einer vorphilosophischen Weise des Transzendierens und innerhalb des philosophischen Denkens selbst zwischen einer innerweltlich-immanenten und einer ausserweltlich-transzendentalen Transzendenz[30].

Für den vorphilosophischen Begriff[31] des Transzendierens, wie er heute in die Alltagssprache der Gebildeten übergegangen ist, scheint es uns charakteristisch zu sein, dass mit einer gewissen Unbekümmertheit vorausgesetzt wird, der Mensch könne sich selbst transzendieren. So etwa wird gesagt, dass der Mann in seinem kontingenten Mann-Sein sich selbst transzendiert, wenn er zum Weibe geht. Oder – das ist ein Gedanke, der von der modernen Existenzphilosophie in das Bewusstsein vieler Zeitgenossen übergegangen ist – der Mensch überschreite seine gegenwärtige Existenz im Entwerfen von Zukunft. Weiter: der Mensch transzendiere sich in seiner ethisch stets defizienten Existenz dadurch, dass er sich dem sittlichen Imperativ unterstellt. Oder – was heute in unserer Bildungswelt oft im Vordergrund steht – der Mensch transzendiere sich selbst in der ästhetischen Welterfahrung (was nicht unbedingt heissen muss: in der Kunst), in welcher ihm, nämlich in der Anschauung der Erscheinung in ihrer Reinheit, das Sein des Schönen transparent werde. Was uns aber am meisten interessieren muss und was auch am gefährlichsten werden kann, das ist das, was Barth den «transzendentalen Positivismus» des homo religiosus nennt. Gefährlich ist dieser Positivismus insofern, als der homo religiosus naiv daran glaubt, dass sein auf die Transzendenz Gottes ausgerichtetes Abschreiten des Lebensweges und die inneren und äusseren Erlebnisse, die er dabei hat, eo ipso, Schritt für Schritt, ein Hinüberschreiten in die Transzendenz Gottes selbst sei und dass diese so in seinem irdischen Dasein Gestalt gewinne, sich verkörpere, ihm «immanent» werde[32].

---

[30] Allerdings macht Barth die Einschränkung: «Im Rahmen der philosophiegeschichtlichen Überlieferung ist eine eindeutige Abgrenzung von innerweltlicher und ausserweltlicher Transzendenz keineswegs möglich.» S. 211.

[31] EE S. 147, 209.

[32] Barth unterscheidet zwischen Immanenz und Transzendenz philosophisch in folgender Weise: Immanentes Denken liegt dort vor, wo an der ontologischen Priorität des Welt-Seins vor dem Prinzip der Einheit festgehalten

Mögen diese vorphilosophischen Weisen des Transzendierens dadurch gekennzeichnet sein, dass sie zwar – was ausdrücklich hervorgehoben sei – im Einzelnen einer echten Bezogenheit auf die transzendentale Transzendenz – nicht entbehren, aber doch im Letzten innerhalb der Welt-Wirklichkeit bleiben und insofern in philosophischer Hinsicht der innerweltlich-immanenten Transzendenz zuzuordnen sind, so sind von ihnen die ihrer Tragweite bewussten, grundsätzlich gemeinten philosophischen und theologischen und wissenschaftlichen Formen des immanenten Transzendierens abzuheben. Die wichtigsten von ihnen seien hier in Kürze angeführt.

In erster Linie ist in diesem Zusammenhang zu nennen die «gemein-menschliche Metaphysik», die einem allgemeinen «metaphysischen Bedürfnis» zu entspringen scheint. Ihr Wesen beruht darauf[33], dass der Mensch seine Existenz von überweltlichen Hintergründen sich abheben lässt, indem er der Natur eine Übernatur, dem sinnlich Wahrnehmbaren ein Übersinnliches, der Weltrealität ein ideelles Sein als deren transzendentale Voraussetzung gegenüberstellt. Es wird – allgemeiner gesprochen – über und hinter der Alltagswelt, über und hinter den «Dingen, die auf der Hand liegen», ein qualitativ höher stehender geistiger Kosmos angenommen, an dem der Mensch – je nach dessen Gehalt – durch eine besondere «Spiritualität» glaubt partizipieren zu können. Das Fragwürdige an dieser gemein-menschlichen Metaphysik ist, dass sie die von ihr postulierte Überwelt unkritisch in Anschauungsformen und Begriffen glaubt umschreiben zu können, die der diesseitigen, immanenten Weltwirklichkeit entnommen sind. Auf dieser Ebene des Transzendierens kommt es zu etwas wie einer Verdoppelung der Weltrealität, die dazu führen kann, dass die lebendige Existenz des Einzelnen entleert wird, indem der Mensch sich auf den Weg der Weltflucht, der Flucht in eine Überwelt abdrängen lässt.

Um dieser Gefahr des Akosmismus zu entgehen, kann aber auch der umgekehrte Weg beschritten werden: die Welt wird dann nicht in eine transmundane Weltwirklichkeit transzendiert, sondern sie wird transzendiert durch eine fundamental-ontologische «Ergründung» des Seienden. Dieser Möglichkeit, die wohl die charakteristischste

---

wird, während mit Transzendenz die Priorität des Prinzips der Einheit vor aller Realität des Welt-Seins gemeint ist. So verstanden, bedeutet die Transzendenz nicht die Abwendung von der Welt-Realität, sondern die Voraussetzung zu deren Erkenntnis. EE S. 26, 232.

[33] EE S. 207 ff.

Form eines innerweltlich-immanenten Transzendierens ist, begegnen wir im magischen Welt-Bewusstsein, das in der Renaissance-Philosophie, etwa bei *Paracelsus*, seine klassische Formulierung gefunden hat. Für das magische Welt-Bewusstsein ist es kennzeichnend, dass es – bei *Paracelsus* noch auf dem Hintergrund des christlichen Glaubens – das Transzendieren in der Weise vollzieht, dass es unter der Annahme eines sogenannten «inneren Himmels», dieser verstanden als Wesensgrund des Universums, die «Naturen» der Dinge, ihre verborgenen Tugenden und Kräfte, ihre astral begründeten Qualitäten sich aufeinander einwirken lässt, wobei dem Menschen die Möglichkeit einer Beeinflussung dieser Einwirkungen (in der Alchemie) vorbehalten bleibt. Das magische Welt-Bewusstsein ist heute in erstaunlicher Weise neu wirksam geworden, etwa in Bewegungen wie der Anthroposophie, der ernsthaften Astrologie, vor allem aber auch in der Art, wie heute in der Psychiatrie, Psychologie und Anthropologie seelisch-leibliche Vorgänge der menschlichen Existenz auf vorgegebene Urphänomene zurückgeführt werden, etwa auf die Sorge, die Angst oder auf Archetypen verschiedenster Art. Nicht zuletzt hat das magische Welt-Bewusstsein, zum Teil unter Anlehnung an gewisse Praktiken ausserchristlicher Religionen, auf die Kirche, die Seelsorge und Theologie von neuem Einfluss gewonnen. Endlich – und es ist nicht unwichtig, sich darüber im klaren zu sein – ist unser heutiges naturwissenschaftlich-technisches Weltbild der Schauplatz eines innerweltlich-magischen Transzendierens geworden, nämlich darin, dass es die sinnlich wahrnehmbare Einzelerscheinung in eine Welt völlig unsinnlicher Abstraktionen transzendiert, um so der kontingenten Welt-Wirklichkeit ein rationales, in sich selbst wirksames, aber den menschlichen Einwirkungen zugängliches Schema zu unterlegen (so zum Beispiel in gewissen Forschungsversuchen der Biochemie).

Allein, sosehr das innerweltlich-immanente Transzendieren auf den genannten Gebieten ein relatives Recht hat, insofern nämlich dieses Transzendieren unanfechtbare Weisungen für die tiefere Erkenntnis der Weltwirklichkeit zu geben vermag und von dem darum auf das heutige Denken eine unverkennbare Faszination ausgeht, so muss doch klar sein, dass es innerhalb der Weltwirklichkeit bleibt und das nicht erreicht, was mit der transzendentalen Transzendenz gemeint ist.

Wollen wir den Begriff der transzendentalen Transzendenz in seiner Gegenstellung zum welt-immanenten Transzendieren

abklären, so liegt es nahe, demjenigen Philosophen zu folgen, der diesen Begriff geprägt hat: *Immanuel Kant.* Für Barth heisst das aber von ferne nicht, dass er die Transzendental-Philosophie *Kants* unbesehen übernimmt. Vielmehr weist er in einer sorgfältigen Analyse der «Kritik der reinen Vernunft» nach, dass Kant im Bestreben, sich von seinem «rationalen Dogmatismus» zu befreien, noch im Kampf um den reinen Begriff der transzendentalen Transzendenz begriffen ist. Es liegen bei ihm noch graduell verschiedene Begriffe von Transzendenz vor. Am nächsten kommt er dem reinen Begriff der Transzendenz im Kapitel «Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe». Doch können wir auf die schwierigen Fragen der *Kant*-Interpretation nicht näher eintreten. Vielmehr kommt es uns hier darauf an, die Grundintention *Kants* hervortreten zu lassen. Wenn wir es wagen dürfen, diese auf eine simplizistisch vergröbernde Formel zu bringen, so können wir sagen: Für Kant ist die Transzendenz nicht Ziel und Gegenstand menschlicher Erkenntnisbemühung, sondern deren Voraussetzung und Grund, und zwar in dem Sinne, dass Transzendenz zum Durchbruch kommt in den apriorischen Erkenntnisprinzipien, die aller Erfahrung vorangehen und die als solche von der Vernunft hervorgebracht sind und die Kant darum «transzendental» nennt[34]. Das Transzendieren ist gleichsam ein solches von oben und nicht von unten. Um diese seine Konzeption zu begründen, bezieht sich Kant ausdrücklich auf die Transzendentalien-Lehre der *Hochscholastik*[35]. Dort werden die Transzendentalien von Gott als dem absoluten Sein ausgesagt. Dieses gibt sich in einer Mehrzahl von Begriffen zu erkennen: als ens (das Sein) und als unum (das Eine), als verum (das Wahre) und – mit diesem konvertibel – als bonum (das Gute) und endlich als pulchrum (das Schöne). Diese Transzendentalien sind aber für *Kant* nicht Prädikate des Seins wie für die Scholastik, sondern sie sind – im Sinne der berühmten «kopernikanischen Wendung» von der *Kant* in der Vorrede zur 2. Auflage der «Kritik der reinen Vernunft» spricht (wonach die Erkenntnis sich nicht nach dem Gegenstand richtet, sondern der Gegenstand nach der Er-

---

[34] Die bekannte Definition Kants in der «Kritik der reinen Vernunft» lautet: «Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.» Kapitel VII der Einleitung. Grossherzog Wilhelm-Ernst-Ausgabe. Leipzig 1923. Band 3, S. 51.

[35] «Kritik der reinen Vernunft»: Elementarlehre. Transzendentale Logik, Paragraph 12, ibidem S. 111.

kenntnis), «nichts anderes als Erfordernisse und Kriterien der Erkenntnis der Dinge überhaupt», also der Erkenntnis von Sein. *Kant* entzieht damit die Transzendentalien dem Bereich des Seins und bezieht sie in eine Philosophie der Erkenntnis ein. An der apriorischen Erkenntnis also – heisst das mit anderen Worten – gewinnen wir erst einen kritisch haltbaren Begriff von transzendentaler Transzendenz. Und zwar darum, weil uns in diesem Erkennen ein unüberhörbarer Anspruch begegnet, der weder aus ontischen, noch kosmologischen, noch anthropologischen Gegebenheiten, sondern nur aus der transzendentalen Vernunft hergeleitet werden kann[36]. Dieser Anspruch meldet sich in den apriorischen Anschauungsformen, Verstandesbegriffen, Grundsätzen und Ideen, in denen sich der Erkenntnisvorgang vollzieht und die dem Menschen nicht – wie die Aufklärung lehrte – «angeboren», sondern in ihm insofern transzendental begründet sind, als sie auf die eine transzendentale Vernunft als dem Ursprungsprinzip aller Erkenntnis zurückbezogen beziehungsweise von ihr «hervorgebracht» sind. In dieser ihrer Rückbezogenheit auf die eine Vernunft, in der sich die Einheit, die Synthesis aller Erkenntnis und Erkenntnisprinzipien vollzieht, werden sie wahrgenommen durch die «transzendentale Apperzeption», wonach das «Ich denke» alle meine Vorstellungen muss begleiten können. Das bedeutet nicht – wie Kant oft missverstanden wird und wozu er selbst durch gewisse ungeschützte Formulierungen Anlass gegeben hat –, dass die Erkenntnis auf das Subjekt Mensch oder auf ein supponiertes «transzendentales Subjekt» zurückbezogen wird, bedeutet also keine «Subjektivierung» philosophischer Erkenntnis, die angeblich erst in der Neuzeit durch *Descartes* inauguriert worden ist. Vielmehr erweist sich Erkenntnis als ein Akt derjenigen Vernunft, die nicht unsere menschliche, subjektive Vernunft, sondern die transzendentale Voraussetzung der in der Erkenntnis existierenden Existenz ist, so dass – wie Barth vorschlägt – nicht zu sagen wäre: das «ich denke», sondern das «ich existiere» muss all mein Denken und Handeln begleiten können[37]. Danach ist, wie auch aus dem bereits Gesagten (siehe S.253) hervorgeht, unter Vernunft nicht nur die theoretische, sondern – sogar primär – die Praktische Vernunft zu verste-

---

[36] Grundzüge ... S. 107.

[37] Barth betont in diesem Zusammenhang von neuem, dass das «Subjekt» ein Aufgegebenes ist und vom Akt des Erkennens her zu verstehen ist und nicht das Erkennen vom Subjekt her. EE S. 221.

hen. Das aber heisst: nur in der Erkenntnis, dass ich als Logos-Wesen aus der transzendentalen, die theoretische Vernunft umfassenden Praktischen Vernunft existiere, eröffnet sich mir überhaupt die Möglichkeit des transzendentalen Transzendierens, vermag ich die Transzendenz in ihrer Reinheit zu erkennen. Denn nur von ihr werde ich in meiner Existenz integral in Anspruch genommen. Und zwar nicht nur von der leeren Transzendenz «des Übergreifenden» (*Jaspers)*, sondern von der Transzendenz als dem sinngebenden Ursprungsprinzip aller Erkenntnis und aller Existenz. Die so verstandene transzendentale Transzendenz transzendiert das innerweltlich-immanente Transzendieren in allen seinen Formen. Sie kann und darf als Prinzip persönlicher Existenz verstanden werden und steht insofern in Entsprechung zu Gott, dem nach der christlichen Überlieferung Verstand und Wille zukommt[38].

Wir gehen über Barth, doch wohl in seinem Sinn, hinaus, wenn wir zusammenfassend erklären: Transzendent im transzendentalen Sinn ist die Vernunft als Ursprungsprinzip der Erkenntnis und der Existenz, nämlich als der Logos (der Sohn), der sich vom Absoluten (Gott-Vater) als ein Zweites, aber ihm Wesensgleiches abhebt und dieses (diesen) zu erkennen gibt, offenbart, während der Vollzug der Vernunfterkenntnis die Tat des «Geistes» (des Heiligen Geistes) ist, der sich seinerseits vom Absoluten und dem Logos als ein Drittes, ihnen Wesensgleiches unterscheidet und der deren Selbstentäusserung in die Existenz ist. Doch sei diese Entsprechung zur christlichen Trinitätslehre nur angedeutet. Fügen wir immerhin bei, dass es auch von diesen existenz-philosophischen Überlegungen her evident werden kann, dass und warum erst von der recht verstandenen Trinität Gottes her die Existenz des Menschen ihre letzte Sinngebung und Erfüllung finden kann.

Ergänzt seien diese Ausführung noch durch einige philosophiegeschichtliche Bemerkungen. Es war bis jetzt ausschliesslich von *Kant* als Transzendental-Philosophen die Rede. Das soll aber nicht heissen, dass nur er den Gedanken der transzendentalen Transzendenz erreicht hat. «Es darf die philosophische Leistung *Kants* nicht in Verkennung aller Massverhältnisse in die Bedeutung eines absoluten Wendepunktes der Philosophiegeschichte hinaufgesteigert werden[39].» Mit Recht weist Barth darauf

---

[38] EE S. 236.
[39] EE S. 237.

hin, dass schon in der antiken Philosophie das Wissen um die transzendentale Transzendenz lebendig war, so bei *Plato*, in der *Stoa*, im *Neuplatonismus*. Dieses Wissen begegnet uns aber vor allem in der Philosophie der christlichen Ära, angefangen bei den grossen Scholastikern bis auf *Leibniz* und die *Aufklärer*, wenn diese – allerdings etwas missverständlich – von der «göttlichen Vernunft» sprechen. Das aber heisst: auf ihren Höhepunkten ist die Philosophie-Geschichte Transzendental-Philosophie und stellt als solche zwar nicht eine Bestätigung oder Begründung, wohl aber, wie wir meinen, die nächste Entsprechung zur christlichen Glaubenswahrheit dar. Das wird noch klarer, wenn wir uns dem dritten grossen Problemkreis zuwenden, um dessen Erhellung sich die moderne Existenzphilosophie verdient gemacht hat, dem Problem der Kontingenz.

Existenz ist kontingent

Kontingenz[40] ist der Gegenbegriff zu dem der Notwendigkeit. Kontingent ist demnach etwas, was nicht notwendigerweise da sein muss, etwas, was da sein oder nicht da sein kann, oder auch etwas, das in seinem quid, in seiner qualitativen Bestimmheit, so oder anders sein kann. Kontingent ist das, was aus keinen Prämissen ableitbar ist: das Unvorhergesehene, Unberechenbare, «Zufällige». Trifft es nun zu, dass die Existenz in der transzendentalen Vernunft ihren Ursprung hat, so liegt es nahe, daraus zu folgern, dass unter dieser Voraussetzung Existenz nicht kontingent sein könne, sondern notwendig, nämlich vernunftnotwendig sei. Das ist aber eine voreilige Schlussfolgerung. Vielmehr muss gelten: die Existenz ist und bleibt – so paradox das klingen mag – unbeschadet ihres Ursprungs aus der Vernunft kontingent. Das heisst: sie ist aus der Vernunft nicht als seinsnotwendig abzuleiten. Das muss deshalb betont werden, weil seit *Spinoza* der Rationalismus bis in die Gegenwart hinein dazu neigt, mit dem Begriff der Notwendigkeit den der Vernunftnotwendigkeit zu verbinden. Auch *Hegel* hat dem Vorurteil Vorschub geleistet, dass die Behauptung einer ursprünglichen göttlichen Vernunft die Aufhebung alles kontingenten Seins in eine geistige Notwendigkeit nach sich ziehe[41]. Bereits *Kierkegaard* hat *Hegels* Unternehmen widerspro-

[40] EE das Kapitel «Existenz in ihrer Begrenzung und Kontingenz» S. 485–550.

[41] Grundzüge ... S. 107.

chen, die Existenz des Einzelnen in einen geschichtsnotwendigen Vernunft-Zusammenhang zu integrieren. In ähnlicher Weise widersprechen auch die Existenzphilosophen der Gegenwart jeder Spekulation oder Metaphysik, die versucht, den Einzelnen in einen übergeordneten Sinnzusammenhang einzubeziehen. Mit Nachdruck und – wie wir meinen – mit Recht betonen sie die Unüberholbarkeit der kontingenten Existenz des Einzelnen, indem sie erklären: Existenz in ihrem Sein-Können gibt es nur unter der gleichzeitigen Möglichkeit ihres Nicht-Sein-Könnens, gibt es nur in der ständigen Konfrontation mit dem Nichts. In ihrer Kontingenz schwebt Existenz haltlos über dem Nichts, aus dem sie – wie weiter gefolgert wird – hervorgegangen sei und in das sie zurücksinke. Existenz ist wesentlich ein «Sein zum Tode» (Heidegger)[42]. Wenn wir von dieser «nihilistischen Folgerung» absehen, sprechen die Existenzphilosophen unserer Zeit eine Wahrheit aus, deren Tragweite nicht übersehen werden darf, die Wahrheit von der radikalen Kontingenz unserer Existenz. Auch haben sie recht, wenn sie in der Kontingenz den Grund der fundamentalen Einsamkeit und Existenzangst des einzelnen Menschen erblicken, die durch keine mitmenschlichen Beziehungen und durch kein mystisches Aufgehen ins kosmische All überwunden werden kann.

Dieser zunächst bestürzenden Erkenntnis kann nicht ausgewichen werden; ihr gilt es standzuhalten. Indem wir ihr nämlich standhalten, erfährt diese Erkenntnis – wenn anders wir von der Begründung unserer Existenz in der transzendentalen Vernunft wissen – eine Wendung, die «uns zugute kommt». Wird es doch gerade in der Konfrontation unserer Existenz mit dem Nichts offenkundig, dass das Prinzip ihrer Sinngebung nicht in der Immanenz eines innerweltlichen, individuellen oder kollektiven geschichtlichen Geschehens liegen kann, sondern ihr «aus der Transzendenz zuteil wird.»[43] Nur die unmittelbare Transzendenzbezogenheit vermag der Existenz Sinn und Gehalt zu verleihen: einen Sinn, der weder durch das Schweben der Existenz über dem Nichts noch durch ihre daherige Einsamkeit bedroht werden kann. Noch präziser gesagt: nur die unmittelbare Transzendenzbezogenheit unserer Existenz und nicht schon ihre Bezogenheit auf eine metaphysische Überwelt oder auf ein ideelles Sein, wie es uns in den «Ideen des

---

[42] Martin Heidegger: Sein und Zeit. Halle, 1935[4] S. 235ff.
[43] Grundzüge... S. 109.

Guten, Wahren und Schönen» entgegentreten mag und die unser geistig-kulturelles Schaffen bestimmen, gibt unserer Existenz Sinn und Gehalt. Wohl ist es wahr, dass es – wie heute gerne betont wird – zur «Kultur» erst kommt in der Konfrontation mit der «Vergänglichkeit des Lebens», in der das uns umgebende Nichts manifest wird; aber nicht die Kultur an sich, weder die Wissenschaft noch die Kunst, weder die Philosophie noch das «Religiöse», mögen der Forderung nach Sinnerfüllung Genüge zu tun. Das vermag nur die frontale Begegnung mit dem Logos selbst, von dem alles kulturelle Schaffen letzterdings herkommt und das darum nicht unter Verdikt zu stellen ist, wie es in gewissen christlichen Kreisen geschieht. Es ist aber das kulturelle Schaffen klar zu unterscheiden von der unmittelbaren Begegnung mit dem Logos, die sich in jener Erkenntnis vollzieht, die wir – das sei hier beigefügt – Glauben nennen.

Offene Fragen

Diese Erläuterungen zu den drei angeführten Grundthesen mögen hier genügen: Existenz ist Erkenntnis, sie ist in der transzendentalen Vernunft begründet, sie ist kontingent. Es ist klar, dass diese existenzphilosophische Grundkonzeption viele Fragen offenlässt. Nur auf einen Einwand, der gegen sie erhoben wird, sei hier kurz eingetreten, nämlich auf das sehr ernst zu nehmende Argument: in dieser Philosophie sei nur von der Existenz des Einzelnen in seinem Verhältnis zur Transzendenz die Rede, nicht aber von ihrer Beziehung zum Sein der Welt, noch auch zur Existenz anderer Menschen, zur menschlichen Gemeinschaft. Theologisch gesprochen: es melde sich hier eine alte, typisch westliche Tendenz neu zum Wort, im Sinne Augustins nur nach der «Seele und Gott» zu fragen[44]. Barth selbst sieht diese Gefahr nicht nur, sondern es ist gerade eines seiner Grundanliegen, jede Form eines weltlosen, solipsistischen «Existenzialismus», wie er zeitweise das Denken der Gebildeten Kontinental-Europas beherrschte, zu überwinden. An den beiden genannten Problemen, am Problem des Welt-Seins und an dem der menschlichen Gemeinschaft, soll kurz gezeigt werden, wie Barth diese Gefahr meistert.

---

[44] Augustin in den Soliloquien: «Gott und die Seele möchte ich erkennen. Weiter nichts ? Nein, weiter gar nichts.»

Existenz und Sein

Indem wir uns das kosmische Sein als Inbegriff alles Seienden, das wir etwas ungenau «Natur» nennen und das uns in der Wissenschaft und in der Philosophie zum Gegenstand theoretischer Erkenntnis wird, vergegenwärtigen, stellen wir die Frage, wie sich Existenzphilosophie, beziehungsweise ihre auf Existenz gerichtete Erkenntnis, die grundlegend Erkenntnis des Sein-Sollenden, der Deonta, ist, zu eben dieser theoretischen Erkenntnis des Seienden und des Seins verhält? Barth beantwortet die Frage, indem er vom Axiom ausgeht: Existenz hat den Primat vor dem Sein[45], so wahr Praktische Vernunft den Primat hat vor der theoretischen Vernunft. Das heisst aber nicht, dass Barth in der Existenz und im Sein (als dem «transzendens» des Seienden) zwei getrennte Bereiche sieht, deren Verhältnis dualistisch zu deuten wäre, noch kann es unter dieser Voraussetzung darum gehen, eine Synthese zwischen den beiden herbeizuführen. Vielmehr besteht zwischen Existenz und Sein ein Verhältnis der Polarität, unter der ein und dasselbe zu sehen ist: alle Existenz sub specie essentiae, alles Sein sub specie existentiae. Die Frage ist, wie das geschehen kann, wie also Existenz auf Sein und Sein auf Existenz bezogen werden kann. Die Frage wird (im Anschluss an *Kants* «Kritik der Urteilskraft») beantwortet von der Feststellung her, dass es in beiden Bereichen um ein teleologisches Geschehen geht: in der Existenz darin, dass sich dieses immer im Vorziehen einer optimalen Möglichkeit, also auf ein Ziel hin, vollzieht (siehe S.253); im Naturgeschehen darin, dass sich dieses a tergo als kausal determiniert, a fronte zugleich als teleologisch bestimmt erweist (*Leibniz*). Das Geschehen in der Natur vollzieht sich dabei keineswegs – wie die moderne Physik gezeigt hat – nach den Vorstellungen des mechanistischen Weltbildes in der «ehernen Umklammerung» durch ein alles beherrschendes Kausal- und Finalgesetz. Dem Naturgeschehen eignet vielmehr – im Hinblick sowohl auf die Einzelerscheinung wie auf das kosmische Sein in seiner Ganzheit – der Charakter der Kontingenz. Diese aber weist auf die transzendentale Voraussetzung allen Geschehens zurück, in der Existenz und Sein ihre letzte Beziehungseinheit haben. – Was mit diesen wenigen Sätzen in ungeschützten Abbreviaturen zusammengefasst wird, das begründet Barth in gründlichen, philosophiege-

[45] EE im Kapitel: «Existenz und Sein». S. 611–682.

schichtlich wohlfundierten Darlegungen. Unsere Bemerkungen mögen wenigstens andeuten, in welchem Sinn Barth den akosmischen Existenzialismus abwehrt und aufzeigt, wie das theoretisch zu erkennende Sein, das uns in unserer Existenz durch seine Teleologie und Kontingenz wie durch seine Begründung in der Transzendenz, «etwas angeht», in die Existenz, der der Primat zukommt, einzubeziehen ist. «Nur in der transzendentalen Voraussetzung aller Existenz kann die letztgültige Einheitsbeziehung von Mensch und Kosmos aufgewiesen werden[46].»

Das Problem der menschlichen Gemeinschaft

Für den Theologen wichtiger ist, was Barth von seinen existenzphilosophischen Voraussetzungen her über die Möglichkeit der Gemeinschaft von Menschen in ihrer transzendental begründeten Einzel-Existenz sagt[47]. Zunächst vollzieht er einige wichtige Abgrenzungen. Vor allem gilt es, sich davor zu hüten, menschliche Gemeinschaft nur anthropologisch oder soziologisch zu begründen, in der klassischen Weise etwa, dass im Anschluss an *Aristoteles* gesagt wird: der Mensch ist ein zoon politikon, ein Gemeinschaftswesen, das seine Existenz nur erfüllen kann im sozialen Ganzen. Es liegt nicht im «Wesen» des Menschen, nur in Gemeinschaft mit Mit-Menschen zu existieren. «Schon allein die nicht sinnlose Fiktion des ‚ersten' und ‚letzten' Menschen sollte uns vor dieser voreiligen Auslegung zurückhalten[48].» Erst recht ist nicht auszugehen von Korrelationen wie denen zwischen dem Besonderen (species) und dem Allgemeinen (genus), zwischen Mensch und Menschheit, zwischen Individuum und Gesellschaft, beziehungsweise zwischen Individualismus und Kollektivismus. Das alles sind schematisierende Abstraktionen, die dem existentiellen Gemeinschaftsproblem nicht gerecht zu werden vermögen. Barth deutet Gemeinschaft – von seinen existenzphilosophischen Voraussetzungen her konsequent – als Ko-Existenz von Einzelnen, die aus der sinngebenden Transzendenz und auf sie hin existieren. Er braucht diesen Terminus längst, bevor er in der Politik aufkommt, wo er sich ja nur auf das äussere, friedlich-schiedliche Nebeneinander zweier oder mehrerer Völker

---

[46] EE S. 678.
[47] EE im Kapitel: Die Koexistenz. S. 361–432.
[48] EE 368.

bezieht. Im ausgezeichneten, existenzphilosophischen Sinn bedeutet Koexistenz die wechselseitige Beziehung von Menschen in ihrer integralen Existenz. Zu dieser den ganzen Menschen umfassenden Koexistenz kommt es allein dadurch, dass der eine dem anderen in der existenziellen, auf die sinngebende Transzendenz bezogenen Erkenntnis gegenwärtig wird. Wohlverstanden: dem anderen nicht in der Einzahl, sondern dem andern im grundsätzlichen Sinn: den anderen überhaupt. (Die Ich-Du-Philosophie M. Bubers ist als unstatthafte Horinzontverengerung abzulehnen.) Mit dieser grundlegenden Einsicht, dass Gemeinschaft sich ereignet in der Begegnung und im Sich-Verstehen von Menschen, die in existenzieller Erkenntnis auf die sinngebende Transzendenz ausgerichtet sind, vertieft Barth einen Gedanken, der sich auch bei *Jaspers* findet, wonach «Kommunikation» (Gemeinschaft) nur möglich ist in der die Einzelnen übergreifenden Transzendenz[49]. Er geht jedoch darin über Jaspers hinaus, dass er die Transzendenz als Prinzip der erfüllten und sinngebenden Existenz versteht. Er grenzt sich aber durch die Betonung der transzendentalen Bezogenheit der Existenz auch gegen *Heidegger* ab, der Gemeinschaft als «Mit-Sein» der Einzelnen im geschichtlichen Welt-Sein deutet. Erst recht natürlich ist damit abgelehnt das populär-horizontale Verständnis der Gemeinschaft als menschliches, ethisch-rechtlich oder religiös orientiertes Miteinander und Füreinander der Einzelnen, das unter dem Schlagwort (einer die Transzendenz eskamotierenden) «Mitmenschlichkeit» auch unter Theologen viel Verwirrung angerichtet hat. Auch vermögen weder der Altruismus, der ein in sein Gegenteil verkehrter Egoismus ist, noch die Selbstlosigkeit, die die eigenen Ansprüche auf ein Minimum reduziert, Gemeinschaft zu schaffen. «Selbstlos im guten Sinn ist, wer seine Existenz in den Dienst eines grossen Anliegens stellt[50].»

Den jeweiligen Begründungen von Gemeinschaft entsprechen auch die verschiedenen Vorstellungen über deren Vollzug. Dazu ist in Kürze folgendes zu sagen: Gemeinschaft kommt nicht zustande durch blosse Information und Kommunikation, beziehungsweise durch die dabei naiv vorausgesetzte gegenseitige Kontaktbereitschaft oder durch den auf die Vernunft zurückbezogenen Kommunikations-Willen *(Jaspers)*. Gemeinschaft entsteht auch nicht durch

---

[49] Karl Jaspers: Vernunft und Existenz. Bremen 1949, S. 57 ff.
[50] EE S. 419.

die Zustimmung vieler zu einer gemeinsamen Leit-Idee oder Ideologie. «Dem Eidos als solchem ist die Kraft der völligen Vereinigung keineswegs verliehen[51], noch durch tätige Hingabe an ein gemeinsames, materielles oder ideelles Ziel.» Blosse Partnerschaft oder «Solidarität zerstört Gemeinschaft nicht weniger, als sie sie auferbaut[52]». Wie also kommt es zu wirklicher Gemeinschaft ?

Gemeinschaft im ausgezeichneten Sinn kommt ausschliesslich zustande in der beharrlischen Ausrichtung der Erkenntnis von Existenz auf Transzendenz durch den je Einzelnen. «Gemeinschaft ist ein Prinzip transzendentaler Ordnung[53].» Sie verwirklicht sich – wie wir den Grundgedanken Barths in einer ewas anderen Terminologie weiterführen können – in der Weise, dass der Einzelne den anderen und die anderen – sie sich in der kontingenten Besonderheit ihres Angesprochen-Werdens durch den Logos vergegenwärtigend und verstehend – nicht nur (wie ein blasses Modewort sagt) «annimmt», sondern diesen anderen «gegenwartet» *(Grisebach)*[54], nämlich den anderen und die anderen gerade in ihrer «Andersheit», Fremdheit, Gegensätzlichkeit, Feindschaft, mit der sie von der Transzendenz her in ihrer je besonderen Existenzweise der unsrigen begegnen, voll und ganz gelten lässt, sie erträgt und mitträgt.

Dieses «Gegenwarten» und Geltenlassen steht in Analogie zur christlichen Nächstenliebe. Die Liebe ist – wie Barth im «Ausblick»[55] auf die christliche Glaubenswahrheit ausführt und wie wir seine Gedanken hier weiterführen können – das «Lebenselement» der transzendental begründeten Koexistenz. Sie hat ihre Wurzel im Anspruch der Transzendenz an den je Einzelnen, in der Liebe Gottes zu uns. Sie verwirklicht sich so, dass sie dem anderen, der mit seinem Versuch, seine Existenz in der Ausrichtung auf Transzendenz zur Erfüllung zu bringen – scheitert, und darin scheitern wir alle – immer wieder verstehend und helfend beisteht (das ist der Sinn der Seelsorge); zweitens so, dass sie dazu beiträgt, die seelisch-leibliche Existenz des anderen in ihrer Kontingenz zu sichern und zur Entfaltung zu bringen (das ist der Sinn christlicher Sozialarbeit). Ihre Stätte hat die Liebe in der Gemeinde als der Gemeinschaft derer, die bewusst um die Erfüllung ihrer Existenz von der Transzendenz Gottes her kämpfen und die in dem Masse, als sie das tut,

---

[51] EE S. 431.
[52] EE S. 411.
[53] EE S. 408.
[54] Eberhard Grisebach: Gegenwart. Eine kritische Ethik. Halle 1929.

berufen ist, mit dem ihr anvertrauten Wort die Geschichte der Menschheit und der Völker kritisch und aufbauend zu begleiten[55].

Mit diesen letzten Ausführungen und den von uns den Gedanken Barths beigefügten Aussagen des Glaubens haben wir aber die der Philosophie gesetzten Grenzen bereits überschritten. Es stellt sich darum die Frage nach dem grundsätzlichen Verhältnis von Existenzphilosophie und christlicher Glaubenswahrheit. Wir versuchen die höchst bedeutungsvolle Antwort, die Barth darauf gibt, im Anschluss an den ersten Teils seines «Ausblickes» (im zweiten Teil werden die grundsätzlich-methodischen Aussagen an den wichtigsten Grundbegriffen des christlichen Glaubens konkretisiert) etwas ausführlicher, wenn auch nur skizzenhaft, nachzuzeichnen.

Existenzphilosophie und christliche Glaubenswahrheit

Wie schon mehrmals angedeutet wurde, kann das, was transzendentale Existenzphilosophie sagt, nicht identisch sein mit der Glaubenswahrheit, sondern nur in Entsprechung zu ihr stehen. Es kann – wie wir sagen möchten – höchstens gelten: Transzendentale Existenzphilosophie meint auf ihre Weise, was der Glaube sagt, so wie alles Metall Gold meint. Was heisst aber: «auf ihre Weise?». Philosophisches Denken – dieser Gedanke ist für Barth zentral – wird der Existenz nur gebrochen, nämlich nur in der Reflexion, inne. Philosophische Rede bleibt darum immer oratio obliqua, schiefe, an der Sache vorbeigehende Rede. Alle Philosophie muss sich darum als «offenes System» verstehen. Das heisst in unserem Zusammenhang: Philosophie muss offenbleiben gegenüber dem Wahrheitsanspruch christlicher Glaubenserkenntnis. «Sie hat nicht die Vollmacht des einzigen und letzten Wortes[56].» Mit diesem Satz widerspricht Barth dem «klassischen Gedanken» einer Unüberholbarkeit philosophischer Erkenntnis. Philosophie hat sich aufgeschlossen zu zeigen für die christliche Glaubenswahrheit, um so mehr als sie seit Jahrhunderten mit ihr in Konfrontation lebt und dieser im Verlauf der Geschichte eine grössere existenzielle Tragweite zugekommen ist als dem philosophischen Begriff. Ist doch die Glaubenswahrheit – anders als die Philosophie – durchaus in der Lage, Existenz als Erkenntnis unmittelbar anzu-

---

[55] EE S. 683–722.
[56] EE S. 685.

sprechen und zu erleuchten. Solche Erleuchtung geschieht durch die Grundworte existenznaher Verkündigung. Für solche Grundworte ist die Prophetie repräsentativ. Das prophetische Wort, das seinerseits ein Wort der Erkenntnis ist, antwortet auf die erfahrene Not einer bestimmten Existenzlage und empfängt dadurch einen existenziellen Nachdruck, der dem philosophischen Wort fehlt. Es ist ein Wort der geistesmächtigen Implikation, in dem eine Verdichtung aller wesentlichen Wahrheiten enthalten ist, die die Existenzlage erfordert, und das so je und je die ganze Wahrheit zur Geltung bringt. Die Stärke der philosophischen Rede hingegen liegt in der Explikation, durch die sie reflektierend wesentliche Bedeutungsinhalte zur Entfaltung bringt[57].

Begegnet nun Philosophie der Ordnung der Glaubenswahrheiten, so kann sie dieselben weder negieren noch sie in den Bereich des «Irrationalen» verweisen, noch auch sie in der Verfolgung der eigenen ratio sich selbst integrieren oder in eine Metaphysik einordnen. «Mit der Eingliederung der Glaubensbegriffe in philosophische Zusammenhänge verlieren sie unvermeidbar ihre Glaubensbedeutung[58].» Ihren Ursprung haben Glaubenswahrheiten in existenziell relevanten Ereignissen, von denen die Glaubensüberlieferung durch ihr Wort Kunde gibt. Das Eingehen auf dieses Wort bedeutet ein persönlich-existenzielles Sich-zu-eigen-Machen der kundgegebenen Wahrheit, ein «Tun der Wahrheit» (Eph. 4, 15). Die Philosophie gibt, indem sie dem Desiderate begrifflicher Klarheit und Durchsichtigkeit folgt, Antwort auf Fragen der Reflexion, die Glaubenswahrheit hingegen auf die Fragen der integral bewegten Existenz, auf die in der Existenz selbst aufgeworfenen Fragen.

Es ist also auf dem Felde der Erkenntnis mit dem Gegensatz zwischen reflektierendem Nachdenken über die Wahrheit der Existenz und der unmittelbaren Inanspruchnahme der Existenz durch die Wahrheit zu rechnen. Der Gegensatz von «Reflexion» und «Glaube» (was eine Abbreviatur ist) besagt indessen nicht, dass zwischen ihnen ein Widerspruch besteht, wohl aber ein Verhältnis der Polarität[59]. Dieses darf nicht verwischt werden. Es darf aber auch nicht im Sinne einer absoluten Diastase missverstanden werden. Die Lehre von der doppelten Wahrheit ist abzulehnen. Ansprechender ist die im Thomismus klassisch vertretene Annahme eines Stufenverhältnisses,

---

[57] EE S. 688.
[58] EE S. 690.
[59] EE S. 693.

wonach in der philosophischen Reflexion eine Vorstufe zur erfüllten Erkenntnismöglichkeit des Glaubens zu sehen ist. Diese Lehre rechnet damit, dass die beiden Ordnungen von Erkenntnis ein ihnen gemeinsames Mass haben, dass sie einander kommensurabel sind. So einleuchtend diese Stufen-Theorie sein mag, so beruht sie doch auf einer unerlaubten Vereinfachung. Die beiden Erkenntnisordnungen – philosophische Reflexion und Glaube – sind einander inkommensurabel. Ihre voreilige Synthese hat zur Folge, dass der transzendentale Bedeutungsgehalt der Glaubenswahrheiten nicht mehr voll erkannt wird.

Ein Absenker dieser Zwei-Stufen-Theorie hat sich durchgehalten in der populären Vorstellung, dass die «menschliche Vernunft» (von unten) und die «göttliche Offenbarung» (von oben) die beiden Instanzen der einen Wahrheitserschliessung seien. Diese «Lösung» des Problems erweist sich als unhaltbar, sobald eingesehen ist, dass die Vernunft nicht als ein Vermögen oder eine Fähigkeit des Menschen, sondern als göttlicher Logos zu verstehen ist. Wird nach dem wahren Zusammenhang der beiden Erkenntnisweisen gefragt, so ist darauf zu antworten, dass dieser in der von beiden vorausgesetzten Existenz selbst liegt. Philosophie macht sich diese im Nachdenken über das Existieren von Existenz gegenwärtig, während Glaubenserkenntnis sich auf deren transzendentale Voraussetzung konzentriert. Ihre angeblich verschiedene Herkunft darf zu keiner Verwischung des einen Wahrheitsanspruchs führen, der in der Transzendenz des einen Logo begründet ist.

Die Entgegensetzung von Glaube und Philosophie darf indessen auch nicht ein Nebeneinander der beiden nach sich ziehen. Es ist vielmehr zu fragen, ob philosophische Erkenntnis der Vergangenheit und Gegenwart zur Auslegung der Glaubenswahrheit beigezogen werden darf. Das darf und soll geschehen, so gut als bei der Auslegung der Glaubensüberlieferung und ihrer Texte Faktoren, die ausserhalb derselben liegen, Faktoren philologischer, historischer, religionsgeschichtlicher und allgemein kultureller Ordnung mitberücksichtigt werden müssen. Das klassische Beispiel der Möglichkeit und Unmöglichkeit für eine solche Exegese ist die mittelalterliche Auslegung des christlich-kirchlichen Glaubens durch die Beiziehung der antiken Philosophie. Für diese Auslegung ist repräsentativ der scholastische Gottesbegriff. In ihm begegnen sich der antike, teils platonische, teils aristotelische und der biblische Gottesbegriff. Die Begegnung ist für das kirchliche Dogma zu einer grossen Gefahr geworden, andrerseits

bot sie Gelegenheit, im Hinblick auf die Transzendenz des göttlichen Seins in ihrer Beziehung zur geschaffenen Welt zu schärferen Unterscheidungen und Bestimmungen zu gelangen. Uns stellt sich die Frage heute so, ob die transzendentale Existenzphilosophie der Glaubenserkenntnis zu dienen vermag. Barth bejaht diese Frage, da diese Philosophie mit der Glaubenserkenntnis das gemein hat, dass ihr Denken sich in transzendentaler Ausrichtung vollzieht. Sie wird ihr zum mindesten die möglichen Grundbedeutungen von «Transzendenz» vor Augen stellen und von diesen die reinste und am wenigsten angreifbare herausheben können. Unter diesem Gesichtspunkt kann gesagt werden, dass Philosophie und Glaubenswahrheit zueinander in einem Verhältnis der «Konkurrenz» stehen, Konkurrenz verstanden als «gemeinsames Laufen» in der Verfolgung ein und desselben Wahrheitsanliegens[60].

Dieses «gemeinsame Laufen» kann gefährdet werden, wenn von beiden oder einer der beiden Seiten ein unberechtigter Anspruch auf Universalität erhoben wird. Ein solcher Anspruch liegt von philosophischer Seite dort vor, wo ein «philosophischer Glaube» postuliert und dieser dem christlichen Glauben gegenübergestellt wird. Diesem Versuch ist entgegenzuhalten, dass philosophische Reflexion nicht den Platz dessen einnehmen kann, worauf sie reflektiert. Sie kann nicht den durch die Verkündigung gezeugten und immer neu zu zeugenden Glauben antizipieren und sich selbst als Glauben proklamieren[61]. Wenn sie das tut, verwandelt sich der Glaube unter der Hand in eine Philosophie. Allgemeiner gesprochen: Es wird ein universaler Anspruch der Philosophie überall dort manifest, wo der Philosoph in seinem Schaffen nicht einen begrenzten Auftrag sieht, sondern an die Unüberholbarkeit seines Werkes glaubt, wo ihm das Philosophieren «das Besteigen einer Himmelsleiter bedeutet, die ihm erlaubt, sich auf den höchsten Thron aller Erkenntnismöglichkeiten zu setzen[62]».

Aber auch von der anderen Seite, von der Glaubenserkenntnis her, kann ein unstatthafter Universalanspruch erhoben werden. Zwar – das sei vorausgeschickt – ist Einspruch dagegen zu erheben, dass man den Glauben zu einer Sache bloss seelischer Innerlichkeit macht und ihn in die separate Möglichkeit der Religiosität ausarten lässt, deren Prätention es ist, durch ihr Streben nach weltloser Vergeistigung

[60] EE S. 701.

[61] EE S. 702. Diese Ausführungen Barths sind unverkennbar gegen Jaspers gerichtet.

[62] EE S. 704.

des eigenen Inneren in die Nähe Gottes zu gelangen. Dieser Verirrung gegenüber ist zu betonen, dass die Frage des Glaubens sich an jeder Stelle der Existenz stellt (nicht bloss in den sogenannten «Grenzsituationen»). In diesem Sinne hat der Glaube eine schlechthin universale Aktualität – der Glaube, was aber nicht heisst: die Theologie. Nun aber gibt es Gläubige und Theologen, die den Universalanspruch des Glaubens in einem anderen Sinne verstehen. Das sind vor allem diejenigen, die meinen, in den säkularen Intentionen der Menschen von vorneherein eine «Konkurrenzierung» (im geläufigen Sinn) ihrer eigenen Glaubensanliegen, ein für den Glauben gefährliches Streben nach Alleinherrschaft sehen zu müssen. Sie fertigen dann sogar berechtigte, allgemein-menschliche, kulturelle Desiderate mit dem summarischen Verdikt ab, in ihnen sei der Wille am Werk, am «Turm zu Babel» zu bauen. Die Gläubigen tun das um so eher, als sie in ihrem Streben nach Suprematie im Vorurteil befangen sind, die innere Dynamik der Glaubenswahrheiten und ihrer Auslegung durch Theologie und Kirche müsse alle ihr in der «Welt» begegnende Erkenntnis auslöschen und zunichte machen. In einer gewissen geistlichen Euphorie deuten diese Kreise alles, was sich in der Welt an Erkenntnis und kulturellem Schaffen ereignet, ad malam partem. In solcher Kulturfeindlichkeit kündigt sich ein falscher Universalanspruch an.

Dieser Kulturfeindlichkeit gegenüber ist zu betonen: der Universalismus des Glaubens transzendiert zwar die menschliche Existenz in allen ihren Existenzweisen. «Diese Transzendenz bedeutet aber nicht die Abwendung des Glaubens von der Existenz, noch die Abwertung allen ‚profanen' Erkennens. Im Gegenteil: durch die transzendierende Glaubenserkenntnis wird alle Existenz in ihrer Erkenntnis in ein neues Licht gestellt, in das Licht ihrer durchgehenden transzendentalen Bezogenheit.» Insofern das durch den Glauben geschieht, wird durch ihn alle Erkenntnis, auch die philosophische Reflexion, grundsätzlich überboten. Nicht im thomistischen Sinn einer Abstufung, sondern in dem Sinn, dass der Glaube, dem es um die Wahrheit der Existenz, aller Existenz überhaupt, geht, «nicht nur eine spirituelle, sondern eine existenzielle Angelegenheit ist, die grösste, an der der Existenz je gelegen sein kann». Denn im Glauben allein wird die Existenz mit der Transzendenz in einer Weise konfrontiert, dass sie von ihr existenziell überwältigt, von ihr integral in Beschlag genommen wird. Aber – so schliesst Barth den grundsätzlichen Teil seines «Ausblickes» ab – von der Philosophie her können wir von

diesen «letzten Dingen», den Glaubenswahrheiten, nur reden wie von einem «gelobten Land, das erst aus der Ferne und in Umrissen gesehen wird». Eine Glaubenswahrheit ist für das philosophische Denken vergleichbar dem «Fluchtpunkt» in der Perspektive[63], den wir niemals erreichen und der doch unsere Existenz grundlegend bestimmt.

Heinrich Barth scheint heute – kaum 10 Jahre nach seinem Tod – weithin vergessen zu sein. Leider! *Emil Brunner* hatte unseres Erachtens recht, als er Heinrich Barth den «grössten christlichen Philosophen unserer Zeit» nannte.

Urs Küry

---

[63] EE S. 708.

Bibliographie

Johannes Duns Scotus: Abhandlung über das erste Prinzip. Herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Kluxen. 1974. Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt.

Als Band 20 der «Texte zur Forschung» hat Wolfgang Kluxen, Ordinarius für Philosophie an der Universität Bonn, den berühmten Tractatus de primo principio des Doctor subtilis neu herausgegeben, ins Deutsche übersetzt und ihn mit einem ausführlichen Kommentar versehen. In der Einleitung, die einen kurzen Überblick über Leben und Werke des Meisters gibt, begründet der Herausgeber seine Auffassung, dass der Verfasser in diesem Traktat sein letztes, endgültiges Wort zur metaphysischen Gotteslehre hat sagen wollen und in dieser Disziplin einen Neuansatz vollzogen hat, der geschichtlich von epochaler Bedeutung war. Die vorliegende Textausgabe stützt sich nicht auf die Gesamtausgaben von 1639 und 1895, die modernen kritischen Massstäben nicht standzuhalten vermögen – die von Carolus Balić OFM geleitete «Editio Vaticana» ist erst im Erscheinen begriffen und enthält diesen Traktat noch nicht –, sondern auf die kritischen Neuausgaben von M. Müller (1941), E. Roche (1949) und A. Wolter (1966), diese aber kritisch sichtend und weiterführend. Die Absicht des Herausgebers ist indessen primär nicht eine editorisch, historisch-kritische, sondern die, einem breiteren Publikum von Nicht-Spezialisten den Text in einer heute vertretbaren Gestalt zugänglich zu machen. Dazu ist der luzide philosophisch-didaktische Kommentar des Herausgebers ein ausgezeichnetes Hilfsmittel. *Urs Küry*



